

Suplemento Mensual Número **242** junio **2017**

Anay y Nayeli Ramírez juegan afuera del remolque donde viven con sus padres, trabajadores agrícolas triquis, en Hollister, California. Foto: David Bacon

SIGUEN ASESINANDO A DEFENSORES DEL TERRITORIO

La violencia ha resultado el gran nivelador de los mexicanos, logro macabro que debemos a los presidentes Felipe Calderón y Enrique Peña por su incomparable conducción del país. Nadie ha llevado el timón como ellos. Carecemos de casos comparables de irresponsabilidad e ineptitud. Y en materia de gobiernos nada pinta para cambiar. Campaña tras campaña y comicios tras comicios, el *Pripán* y su consorcio de partiditos han dejado claro que no soltarán.

Como en todo lo demás, en esta nivelación de clases y regiones bajo el signo del miedo y la muerte seguimos siendo un país desigual. Los pueblos originarios, llamados indígenas, que hablan "dialectos" hasta que se "civilizan" y aprenden inglés, son perseguidos y ninguneados históricamente, y ahora que la guadaña del horror tala parejo, a ellos les va peor. Y a la vez no. Poseen la tierra o luchan por ella, mientras los sicarios carecen de raíz y encarnan la patética envidia del capitalismo a los que de la tierra son. El abandono y el cinismo de los políticos encuentran su doble en el poder criminal propiamente dicho, que los deja como sus caricaturas. (¿Habrá pronto un presidio exclusivo para ex gobernadores del PRI?).

Se confunde con el crimen organizado la estructuración del país en términos de represión violenta (¿qué otra cosa son los atentados contra defensores y periodistas?), con la Armada y el Ejército a cargo de la seguridad interna de un Estado en descomposición. Véase la tragedia de Iguala. Siguen cobrando las vidas de admirables defensores de los territorios indígenas. Apenas en enero cayeron Isidro Baldenegro y Juan Ontiveros en la sierra rarámuri (y en marzo la reportera Miroslava Breach, en una secuencia de hechos que no pueden ignorar quienes investigan estas muertes). El 20 de mayo, dos representantes wixaritari de Jalisco que defendían sus territorios corrieron la misma suerte.

El CNI y el EZLN, al repudiar el asesinato de Miguel Vázquez Torres y Agustín Vázquez Torres, de la comunidad wixárika de Waut+a San Sebastián Teponahuaxtlán, "a manos de sicarios de la delincuencia organizada", señalan que esto "no pudo ser sin la complicidad absoluta de los malos gobiernos en todos sus niveles, pues la riqueza de su tierra es ambicionada por los poderes del capital que no conoce límites y usa a sus grupos narcoparamilitares". El comunicado subraya el trasfondo: San Sebastián lucha por recuperar unas 10 mil hectáreas invadidas por supuestos pequeños propietarios de Huajimic, Nayarit, "cobijados por la determinación de los gobiernos capitalistas de fingir que dialoga mientras viene sembrando una salida sangrienta a este conflicto, disfrazándolo de cárteles de la droga, de indefinición de límites estatales o municipales, de mesas mentirosas de trabajo, de entrampados procedimientos judiciales o de supuestas limitaciones presupuestales". Exigen "el esclarecimiento de este crimen contra todo un pueblo".

Estos crímenes desnudan la proliferación de la delincuencia en la sierra Huichola al cobijo de las instituciones y sectores cooptados de ciertas comunidades. Los que no son Cártel Jalisco Nueva Generación son Zetas, o lo que se ponga ¿y qué me ves? En los meses recientes fueron ultimados ocho comuneros wixaritari. Lo esencialmente político del hecho es la gratuidad (banalidad) con que se asesina allí y en otras partes del país.

Las citadas organizaciones indígenas confían en que los ataques nunca lograrán detener a las comunidades: "el tejido que mantiene vivos a los pueblos originarios sostiene también la esperanza de que estamos, juntos, construyendo para que un nuevo mundo nazca de la resistencia, la rebeldía y la determinación de seguir existiendo".



TIEMPO DE COSECHA

VICENTE GERBASI

EL PATIO

Encontré mis parientes en una casa de paredes
simples.
Vestían lienzos veraniegos
como preparados para cosechar maíz.
Los iluminaba el fulgor del patio,
bajo los naranjos oscuros de avisperos.
Encontré mis parientes en un diálogo sobre frutos,
de perfil ante un horno,
junto a un perro quieto como en un pedestal.
Y arriba, las flores del bucare
que caían como pequeños gallos anaranjados
en el resplandor.
Tejían, trasegaban café en sacos ásperos,
revisaban sueños,
agregaban tejas a la casa.
Los días tenían contornos de claveles,
altas montañas donde vivían las fieras.
Puro resplandor.
Y los ademanes de mis parientes
hacían un cuento en la casa.
Pasaban entre los pilares blancos,
mataban escarabajos,
se detenían a mirar los crepúsculos,
cuando la ropa tendida se levantaba en el viento.
Entonces yo iba a visitar la vaca
y la veía acostarse en la penumbra
como en el hechizo de un eclipse.

TIEMPO DE COSECHA

Con lumbre de oro fueron recogiendo el maíz en
los días,
de loma en loma,
en un tiempo de lejanos coros.

Las mujeres llevan anchas faldas floreadas,
y los hombres, después del trabajo,
toman de la brida a sus relucientes caballos.

Y tú, luz del campo, me ofreces las grandes hojas
del clima y barrancos rojos
donde cae un sol de colibríes.

Aquí el alma, de confín en confín,
de rostro en rostro, de árbol en árbol,
va con la tristeza y la alegría del esplendor diurno.

Y viene la lluvia iluminada por fogones celestes,
y el arcoiris convierte la tarde
en la puerta de los siglos.

Vicente Gerbasi (Canoabo, 1913-Caracas, 1992) es un poeta mayor de Venezuela. La editorial Calygrama publicó con mucho mérito *Iniciación en la intemperie. Poesía reunida (1937-1994)*, Santiago de Querétaro, 2015. Estos hermosos y vibrantes poemas pertenecen al libro *Por arte de sol*, de 1958.



Extensa familia, parte de una comunidad de trabajadores mixtecos de Oaxaca que viven en Taft, California. Foto: David Bacon

La Jornada
Directora General: Carmen Lira Saade
Publicidad: Marco Hinojosa
Arte y Diseño: Francisco García Noriega

Ojarasca en La Jornada
Dirección: Hermann Bellinghausen
Coordinación editorial: Ramón Vera Herrera
Edición: Gloria Muñoz Ramírez
Caligrafía: Carolina de la Peña
Diseño y versión en internet: Rosario Mateo
Retoque fotográfico: Alejandro Pavón Hernández

Ojarasca

Ojarasca en La Jornada, es una publicación mensual editada por DEMOS, Desarrollo o de Medios, SA de CV. Av. Cuauhtémoc 1236, Col. Santa Cruz Atoyac, delegación Benito Juárez, CP. 03310, México DF. Teléfono: 9183 0300 y 9183 0400. El contenido de los textos firmados es responsabilidad de los autores, y los que no, de los editores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los materiales incluidos en *Ojarasca*, siempre y cuando se cite la fuente y el autor. ISSN: 0188-6592. Certificado de licitud de título: 6372, del 12 de agosto de 1992. Certificado de licitud de contenido: 5052. Reserva de título de la Dirección General del Derecho de Autor: 515-93. Registro provisional de Sepomex: 056-93. No se responde por materiales no solicitados.

Editado en Demos Desarrollo de Medios S.A. de C.V, Avenida Cuauhtemoc 1236, Colonia Santa Cruz Atoyac, C.P. 03310, México, DF.
suplementojarasca@gmail.com


Joven trabajando en la máquina de clasificación y embolsado de cebollas, en Lamont, California. Foto: David Bacon

EL DESAFÍO INDÍGENA PARA 2018

- ES UNA GRAN LUCHA POR LA RECUPERACIÓN DEL PAÍS: BETINA CRUZ VÁSQUEZ (BINNIZÁ)
- “SE TRATA DEL ALZAMIENTO INDÍGENA MÁS GRANDE DE LA HISTORIA DE MÉXICO. Y ES NO VIOLENTO”: PROFESOR FILO (MIXTECO)

JUAN TRUJILLO LIMONES

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 28 de mayo

Con mil 482 participantes reunidos en el CIDECI-Universidad de la Tierra, entre delegados y concejales de pueblos indígenas, invitados y observadores, el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tomaron protesta al Consejo Indígena de Gobierno (CIG) para México. Nombraron también a María de Jesús Patricio Martínez, nahua de Jalisco, como su vocera así como la posible candidata independiente a la presidencia de la República para las elecciones de 2018.

En un ambiente festivo, los representantes de 58 pueblos, incluido el mestizo, convocados a la asamblea constitutiva del CIG, hicieron especial énfasis en la crisis civilizatoria imperante por la imposición del modelo occidental. “Un sistema-mundo se esta derrumbando, y el nuestro está resurgiendo. Aquí estamos sobre nuestra historia, los pueblos indígenas en los albores del siglo XXI”, explicó en conferencia de prensa el mixteco Filo, uno de los 71 concejales indígenas.

Desde enero pasado cuando se formalizó la convocatoria para la asamblea constitutiva, algunas voces y medios de comunicación han intentado explicar la nueva iniciativa política. ¿Cuál es la verdadera raíz de esta inspiración? ¿Cuál es su fondo y trascendencia? ¿Por qué impulsar una candidata indígena en la política dominante del sistema político mexicano?

Poco o nada se trata de que este esfuerzo rebelde busque administrar el aparato burocrático a través de un triunfo electoral. En realidad, ese colectivo compuesto por el ke’ntik (“nosotros” en maya tojolabal) del CNI y EZLN, sencillamente quiere que su palabra *nosótrica* sea escuchada por todos en México y el mundo. Por ello, las experiencias ancestrales y actuales de despojo, represión, explotación y desprecio condensadas en las denuncias del comunicado conjunto “Que retiemble en sus centros la tierra” del 14 de octubre de 2016, son las denuncias traducidas del dolor colectivo que ahora se escucharán en 58 lenguas. De ahí interpretarlo y como dicen, pasar a la ofensiva: “Vamos a articular las luchas, reconstruir el tejido social de nuestros pueblos, reconstruir la vida de nuestro pueblo, retomar el rumbo de nuestra vida en México. Es una gran lucha por la recuperación del país, una campaña por la vida”, explicó Betina Cruz Vásquez del pueblo binizá.

”Antes de la conquista no había Concejo Indígena de Gobierno. Veinte años nos tomó conocernos, escucharnos, mirarnos, los pueblos indígenas que durante cinco siglos estuvimos en resistencia y llegamos a esto. Se trata de un alzamiento indígena. El alzamiento indígena más grande de la historia de México. Y es no violento”, explicó el profesor Filo. Llevar la palabra *nosótrica* en voz de una mujer indígena a los espacios de poder de la patriarcal clase política mexicana, no es más que desnudar la política dominante y de paso, como lo ha sido incansablemente, intentar *despertar* a esos millones de indígenas y mexicanos que todavía depositan su confianza, esperanza y destino en los procesos electorales. Es decir, *interpelar* a la sociedad dominante; el efecto principal poco o nada tiene la intención de tomar poderes o llevar a cabo un programa de gobierno.

Uno de los principios de la democracia liberal republicana es la igualdad, por lo que las y los indígenas mexicanos tienen el derecho de ingresar a cualquier estructura de la política. La palabra *escuchada* tiene igual oportunidad a ser inyectada en esos espacios supuestamente públicos y por un colectivo organizado sin importar los resultados. Quienes desde los espacios y medios de comunicación de la sociedad dominante enjuician, descalifican y malinterpretan esta intención sólo dan cuenta de la profunda ignorancia con respecto al espíritu, cultura y cosmovisión indígena que pervive en todo el país.

Con la visita de representantes de los pueblos norteamericanos apache, akimel o’otham y lakota, la asamblea constitutiva en la que participaron 693 delegados, 492 invitados del CNI, 71 concejales y 230 delegados zapatistas se tejió la palabra escuchada *nosótrica* indígena. Ésta que buscará llegar a aquellos que están cansados del engaño sobre la realidad que viven no sólo los pueblos indígenas, sino también la impune destrucción de la naturaleza y el cosmos vinculados a ella. Se trata de una verdadero esfuerzo por traducir al castellano el dolor y la resistencia que como torbellino y puente se expresan en las 58 lenguas que conforman el corazón *nosótrico* del CIG. ¿Cuál es el miedo a una traducción verbal y encarnada en una mujer indígena sobre la realidad de los pueblos? El riesgo de dejar que esto suceda, supondría el desmoronamiento de un sistema de creencias artificiales inducido y que como ideología de la dominación, vive y se reproduce en toda la sociedad que padece el actual modo de reproducción capitalista.

Por ello, a la sociedad dominada por esa forma de poder no le conviene ser interpelada, interpretada y traducida, pues como espejo fracturado, provocaría la contradicción dejándola sin sentido. No sería más que la muerte de ese sistema y cuya transformación radical sólo algunos aceptarían. Los políticos, empresarios, diversos medios de comunicación y algunos intelectuales buscarán a toda costa callar la voz de los 58 pueblos del CIG. Serán el pueblo mexicano y los pueblos del mundo quienes logren escuchar y comprender, quienes identifiquen a los voceros del Poder, paulatinamente, como sólo aquellas marionetas autómatas que consciente o ciegamente quieran ocultar la realidad de las comunidades y barrios.

“Nuestra participación es por la vida, esa reconstitución de nuestros pueblos que han sido golpeados. Queremos destruir este sistema que nos está acabando a todos. Queremos dar este paso si queremos que nuestros pueblos sigan existiendo y que haya vida para todos”, sentenció María de Jesús, la ahora vocera del CIG. Por esto el resultado de una elección en el sistema político no será trascendental para el CNI, el EZLN, ni para quienes escuchen su palabra, mientras exista el desafío interpelado de los herederos de las antiguas naciones y pueblos originarios. Se harán visibles, compatibles no sólo los dolores sino que también se movilizarán con mayor vigor las resistencias vivas de muchos pueblos y comunidades de México y el mundo

LLEGÓ LA HORA: CNI Y EZLN

LA ASAMBLEA CONSTITUTIVA DEL CONCEJO INDÍGENA DE GOBIERNO DESIGNÓ COMO VOCERA A MARÍA DE JESÚS PATRICIO



Trabajadores en Soledad, California, durante su segundo día de marcha al Valle de Salinas, protestando contra una ola de redadas de migración. Foto: David Bacon

LA GUERRA QUE VIVIMOS Y ENFRENTAMOS

Nos encontramos en un grave momento de violencia, de miedo, de luto y de rabia, por la agudización de la guerra capitalista en contra de todas y todos en el territorio nacional. Vemos el asesinato de mujeres, por el hecho de ser mujeres, de niños por el hecho de ser niños, de pueblos por el hecho de ser pueblos.

La clase política se ha empecinado en hacer del Estado una corporación que vende la tierra que es de los pueblos originarios, campesinos, urbanos, que vende a las personas como si fueran una mercancía que se mata y se entierra como materia prima de los cárteles de la droga, para venderlas a las empresas capitalistas que los exploten hasta que enfermen o mueran, de venderlas en partes para el mercado ilegal de órganos. El dolor de los familiares de desaparecidos y su decisión de encontrarlos a pesar de que los gobiernos estén empecinados en que no los encuentren, pues junto con ellos, también va apareciendo la pudrición que manda en este país.

Ese es el destino que los de arriba construyen para nosotros, atenidos a que la destrucción del tejido social, de lo que nos hace sabernos pueblos, naciones, tribus, barrios, colonias, incluso familias, nos mantenga aislados y solos en nuestro desconsuelo, mientras consolidan la apropiación de territorios enteros, en las montañas, en los valles, en las costas, en las ciudades.

Es la destrucción que hemos no sólo denunciado, sino enfrentado durante 20 años y que evoluciona en la mayor parte del país en una abierta guerra emprendida por corporaciones criminales, que actúan en una descarada complicidad con todos los órganos del mal gobierno, con todos los partidos políticos e instituciones. Todos ellos configuran el poder de arriba y son causa de repugnancia para millones de mexicanos de los campos y las ciudades.

En medio de esa repugnancia nos siguen diciendo que votemos, que creamos en el poder de arriba, que sigan dibujando e imponiendo nuestro destino.

En ese rumbo, sólo vemos guerra que crece y en el horizonte está la muerte y la destrucción de nuestras tierras, nuestras familias, nuestra vida; está la certeza absoluta que esto se pondrá peor, mucho peor, para todos, para todas.

NUESTRA APUESTA

Reiteramos que sólo en la resistencia y la rebeldía hemos encontrado los caminos posibles donde podamos seguir viviendo, que en ellas están las claves no sólo para sobrevivir la guerra del dinero contra la humanidad y contra nuestra Madre Tierra, sino para renacernos junto con cada semilla que sembremos, con cada sueño y con cada esperanza que se va materializando en grandes regiones en formas autónomas de seguridad, de comunicación, de gobiernos propios de protección y defensa de los territorios. Por lo tanto no hay mas camino posible que el que se va andando mero abajo, pues arriba no es nuestro camino, es el de ellos y les estorbamos.

Esas únicas alternativas nacidas de la lucha de nuestros pueblos están en las geografías indígenas de todo nuestro México y juntos somos el Congreso Nacional Indígena, que decidimos no esperar el desastre que indudablemente nos traen los sicarios capitalistas que gobiernan, sino pasar a la ofensiva y hacer esa esperanza un Concejo Indígena de Gobierno para México, que apueste a la vida desde abajo y a la izquierda anticapitalista, que sea laico y que responda a los siete principios del mandar obedeciendo como nuestra garantía moral.

Ninguna reivindicación de nuestros pueblos, ninguna determinación y ejercicio de autonomía, ninguna esperanza hecha realidad ha respondido a los tiempos y formas electoreras que los poderosos llaman democracia. Por lo que no sólo pretendemos arrebatarles el destino que nos han quitado y desgraciado, pretendemos desmontar ese poder podrido que está matando a nuestros pueblos y la madre tierra y las únicas grietas que hemos encontrado y que han ido liberando conciencias y territorios, dando consuelos y esperanza están en la resistencia y rebeldía.

Por acuerdo de nuestra asamblea constitutiva del Concejo Indígena de Gobierno, decidimos nombrar como vocera a nuestra compañera María de Jesús Patricio Martínez del pueblo náhuatl, cuyo nombre buscaremos que aparezca en las boletas electorales para la presidencia de México en el año 2018, que será portadora de la palabra de los pueblos que conformarán el CIG, que a su vez será altamente representativo de la geografía indígena de nuestro país.

Entonces pues, no buscamos administrar el poder, queremos desmontarlo desde las grietas que sabemos, somos capaces.

NUESTRO LLAMADO

Confiamos en la dignidad y honestidad de los que luchan; de los maestros, de los estudiantes, de los campesinos, de los obreros, jornaleros, y queremos que se profundicen las grietas que cada uno de ellos han ido labrando y desmontando en lo chiquito y en lo grande del poder de arriba, queremos hacer tantas grietas, que ellas sean nuestros gobierno anticapitalista y honesto.

Nuestro llamado es a los miles de mexicanos y mexicanas que dejaron de contar a sus muertos y desaparecidos, que con luto y sufrimiento levantaron el puño y con la amenaza a cuestas de terminar su propia vida, se lanzaron sin miedo al tamaño del enemigo y vieron que los caminos sí existen y están ocultos en la corrupción, la represión, el desprecio y la explotación.

Nuestro llamado es a quienes creen en sí mismos, en el compañero que tienen al lado, que creen en su historia y en su futuro. Es a no tener miedo de hacer algo nuevo, pues esa vereda es la única que nos permite certeza en los pasos que demos.

Nuestro llamado es a organizarnos en todos los rincones del país, para reunir los elementos necesarios para que el Concejo Indígena de Gobierno y nuestra vocera sea registrada como candidata independiente a la presidencia de este país y sí, echarles a perder su fiesta basada en nuestra muerte y hacer la propia, basada en la dignidad, la organización y la construcción de un nuevo país y de un nuevo mundo.

Convocamos a todos los sectores de la sociedad a estar atentos a los pasos que vaya acordando y definiendo del Concejo Indígena de Gobierno a través de nuestra vocera; a no rendirnos, no vendernos, no desviarnos ni descansar para ir tallando la flecha que portará la ofensiva de todos los pueblos indígenas y no indígenas, organizados y no organizados para apuntarla al verdadero enemigo.

Desde la Asamblea Constitutiva del Concejo Indígena de Gobierno, donde nos dimos cita pueblos, comunidades, naciones y tribus del Congreso Nacional Indígena: apache, amuzgo, chatino, chichimeca, chinanteco, chol, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, coca, cuicateco, mestizo, hñähñü, ñathö, ñuhhü, ikoots, kumiai, lakota, mam, matlazinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, me`phaa, mixe, mixe-popoluca, mixteco, mochó, nahua o mexicano, nayeri, popoluca, purépecha, q´anjob´al, rarámuri, tének, tepehua, tlahuica, tohono odham, tojolabal, totonaco, triqui, tseltal, tsotsil, wixárika, xi´iuy, yaqui, binniza, zoque, akimel o´otham, comkaac

Por la Reivindicación Integral de Nuestros Pueblos
Nunca Más Un México sin Nosotros
Congreso Nacional Indígena y **Ejército Zapatista de Liberación Nacional**

DANIEL MONTAÑEZ PICO

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, PRECURSOR DEL PRI

El PRI es un modelo de aquellas cosas que son simultáneamente descifrables e indescifrables. Aquello que todo el mundo sabe, pero nunca se termina de precisar. He preguntado a varios y varias compañeras si conocen algún libro que explique este fenómeno, pero no pasan de recomendarme pequeños textos que lo esbozan u obras generales de la historia del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que, de forma más o menos crítica, describen sus fechas y acontecimientos claves. Pese a mi esfuerzo, sigo sin encontrar ese libro que descifre lo que todo el mundo sabe: que el PRI es mucho más que un partido político.

Cuando decimos "PRI" hablamos de una *cultura política* que impregna a la sociedad. Esta cultura política ha gobernado México desde hace mucho tiempo y no sólo ha estado impulsada por el PRI, la observamos en otros partidos, organizaciones y en la sociedad en general. Algunas de sus estrategias son la promoción de programas asistencialistas en las zonas pobres; la organización de eventos festivos para dar despensas, comprar votos, cooptar y manejar líderes sociales o sindicales; dejar cierta autonomía a quienes la luchen a cambio de una retribución política; generar divisiones en el seno de los pueblos y comunidades; violencia directa con mecanismos extraestatales; un intenso trabajo sobre la memoria y los símbolos colectivos en su propio beneficio, etc. Todo ello elaborado con el gran objetivo de controlar las posibilidad de transformación social que habita en los movimientos, pueblos y comunidades de nuestro país. Por poner sólo un ejemplo, Marta Acevedo mostró en su fantástico libro *El 10 de mayo* (Martín Casillas Editores, 1982) cómo se instauró la festividad del día de la madre en 1922 para frenar el auge del movimiento feminista de Yucatán con el apoyo fundamental del periódico *Excélsior* y José Vasconcelos. En 1916 las feministas de Yucatán organizaron el Primer Congreso Feminista de México, y segundo en América Latina, y también participaron en la defensa de sus derechos en la construcción de la Constitución de 1917, algo que el poder no podía soportar. Qué mejor que crear la figura idealizada y sacralizada de la madre cuidadora frente a la de la mujer autónoma, libre, rebelde y defensora de sus derechos que reivindicaban las feministas de aquella época.

Los pueblos indígenas del país tienen un especial papel en todo esto. Son de los principales bastiones para la implementación de esta cultura política. En sus territorios se experimentan cada día diferentes y renovadas formas de control, como bien saben en los pueblos y hemos podido observar quienes hemos pasado largo tiempo en comunidades. Las principales y más importantes revueltas y movimientos de transformación social de nuestra historia provienen de estos territorios, por lo que el poder se esmera en conseguir que se mantengan a raya de diversas formas.

Recientemente Josefa Sánchez Contreras, del pueblo zoque del Istmo de Tehuantepec y colaboradora de *Ojarasca,* me dio una clave: para comprender el poder del PRI y su cultura política sobre las comunidades indígenas hay que acudir a los estudios mesoamericanos, investigando cómo se aprovechan de las costumbres propias y ancestrales de los pueblos indígenas para ejercer su poder. Bajo nuestro punto de vista, esta cultura política que hoy llamamos PRI, que se ensaña con los pueblos indígenas y con el país en general, tiene sus orígenes en la conquista y evangelización forzada del continente. El poder colonial castellano supo implementar desde el principio esa mezcla de estrategias violentas y "pacíficas" destinadas a despojar, controlar y someter a toda la población. Y una de sus principales técnicas era aprender los conocimientos locales de los pueblos indígenas para usarlos en su propia contra y convencerlos de la supuesta bondad de sus actos.

La Guelaguetza en Santa Cruz California. Foto: David Bacon

Varios frailes, sobre todo franciscanos, dominicos y jesuitas, fueron los campeones en la implementación de las estrategias "pacíficas" de conversión y dominación desde el siglo XVI. Los llamaron "defensores de los indios" y Bartolomé de las Casas, fraile dominico y obispo de Chiapas, fue el más conocido de todos ellos. Las Casas defendió frente a Sepúlveda y sus seguidores un discurso muy elaborado en defensa de la evangelización "pacífica" de los pueblos indígenas. Abrumado después de asistir en persona a la matanza indiscriminada de indígenas en México, viajó a España para rogar al rey que frenara ese genocidio y promulgara leyes que defendieran a los pueblos indígenas. Él consideraba que estos pueblos podían autogobernarse y ser evangelizados de forma pacífica y paulatina, de modo que así servirían mejor a Dios y al rey. Al hacerlo de forma violenta sólo se generaba más tensión, revueltas y muertes. Aitor Jiménez González, en su libro *La colonialidad del Poder Constituyente: un estudio sobre los fundamentos racistas del poder y del gobierno en América* (próximo a publicarse en la editorial Traficantes de Sueños de Madrid), ha llamado a esto "política de hechos consumados". Es decir, primero hay una conquista y un despojo y, solamente después, se genera todo un andamiaje de discursos y prácticas de "defensa" de la población colonizada destinado a organizar su fuerza de trabajo y a darles ciertas concesiones para frenar posibles revueltas y así mantener el orden colonial.

Pero Bartolomé de Las Casas sólo se centró en el discurso. Tuvieron que ser otros los que implementaran las políticas y experiencias de esas ideas. Bernardino de Sahagún, fraile franciscano, es conocido por investigar temprana e intensamente las lenguas, historia y costumbres de los pueblos nahuas. Dirigió el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco (en el edificio que hoy día es la iglesia de Santiago Tlatelolco en la Ciudad de México), donde se instruía a los hijos de caciques y líderes indígenas para que el día que tomaran los cargos de sus padres, manejaran con las ideas católicas a sus pueblos. El oidor y obispo de Michoacán Vasco de Quiroga fundó varios hospitales en la Ciudad de México y Michoacán. Los llamó hospitales-pueblo y eran conjuntos arquitectónicos donde alrededor de un templo católico se llevaban a cabo labores de apoyo médico, alimenticio, educativo y social a la población indígena. De forma similar, los jesuitas hicieron las famosas reducciones en la zona guaraní en el sur del continente. Las reducciones funcionaban como refugios para los indígenas que buscaban trabajo, educación y cobijo; llegaron a ser muy fructíferas económicamente, sobre todo en relación a la producción de la hierba mate. Ambas experiencias, pese a que se muestren como intentos bondadosos de crear comunidades pacíficas y utópicas, respondían a la política de hechos consumados. Los pueblos indígenas, después del despojo, genocidio y vejación que habían sufrido, acudían a estos espacios en busca de ayuda. Entonces, aprovechando esa necesidad se les evangelizaba y se les ponía a trabajar.

¿Qué ha cambiado hoy? Sustancialmente, nada. Las reducciones y los hospitales-pueblo ofrecían despensas y refugio a cambio de evangelización y control social. El PRI ofrece despensas y promete seguridad a cambio de votos y poder político. Los frailes aprendían las lenguas y culturas indígenas para evangelizar mejor a los pueblos. El PRI crea la Comisión Nacional de Desarrollo Indígena (CDI) para mercantilizar los saberes y productos de las comunidades. En la guerra contra los pueblos indígenas se asumen y generan estrategias para hacerla llevadera; primero se revienta todo y luego la misma gente que lo reventó ofrece la salvación. Bajo el halo de bondad, caridad y ayuda se siguen escondiendo prácticas para contener a los pueblos y sus potencias de cambio social basadas en ancestrales experiencias comunales de vida.

Es lamentable que profesores e investigadores de renombre de nuestra Universidad Nacional y de otras universidades sigan idealizando a estos supuestos "defensores de los indios" que en las comunidades reales casi ni los conocen (incluso académicos dizque críticos y militantes por la liberación de América Latina). De alguna manera, aunque no lo voten, ellos también son del PRI, de esa cultura política que usa el asistencialismo y el paternalismo para someter a los pueblos y comunidades de México y de todo el continente.

Pero los pueblos indígenas no son pasivos y conocen bien estos mecanismos. Llevan cientos de años luchando contra ellos y usándolos también en su propio beneficio. Oswald de Andrade, modernista brasileño, llamó a eso "antropofagia cultural", basándose en la experiencia de resistencia indígena tupí-guaraní. George Lamming, Aimé Césaire y Roberto Fernández Retamar, pensadores caribeños, lo llamaron la "política de Calibán", basándose en la experiencia de resistencia de los esclavos negros. En definitiva, se trata de la gran capacidad de los pueblos indígenas para hacer frente a esta cultura política opresora y colonizadora, de mantener lo comunal en medio de esta larga guerra contra lo comunal. De hacer cotidiano, como dijo James Scott, ese "arte de no ser gobernados"

Daniel Montañez Pico estudia el doctorado en Estudios Latinoamericanos y es profesor en la UNAM.



María Antonieta González y José Ángel Martínez, migrantes de Carranza, Chiapas, retiran los tallos y empaquetan las cebollas en Lamont, California
Foto: David Bacon

LOS CUIDADOS QUE SOSTIENEN AL MUNDO

LA AGRICULTURA INDUSTRIAL SE ENFOCA SÓLO EN 12 ESPECIES. UN NUEVO CULTIVO BIOTECNOLÓGICO PUEDE LLEGAR A COSTAR 136 MILLONES DE DÓLARES. LAS REDES CAMPESINAS MANEJAN MÁS DE DOS MILLONES DE VARIEDADES Y LAS DESARROLLAN SIN COSTOS COMERCIALES

MARÍA VERÓNICA VILLA ARIAS

El acuciante problema de la crisis de alimentación en el mundo se esboza en muchos lados como insuficiencia de alimentos pues la población crece exponencialmente y "no habrá comida que alcance". Según los expertos, más de 800 millones de personas padecen hambre y más de la mitad de la humanidad tiene problemas relacionados con la alimentación. Quienes brindan una solución a esa crisis, quienes subsanan la subsistencia de la mayoría de la humanidad, son esos pueblos y comunidades campesinas, acusadas de atrasadas e ineficaces, *los pueblos vernáculos del mundo*.

Más del 90% de las y los agricultores del mundo son campesinos e indígenas, pero acceden a menos de la cuarta parte de la tierra agrícola mundial, según datos de GRAIN. Y sin embargo, con ello producen entre el 50 y el 70 por ciento de la comida que mantiene viva a la gente. Sustentos básicos (cereales, leguminosas, tubérculos) pero también animales, frutas y hojas verdes que se distribuyen en mercados locales en cantidades importantes, total o parcialmente al margen del mercado, y llegan a sitios inaccesibles para los contenedores rodantes que distribuyen los paquetes de alimentos procesados.

Si asumimos la perspectiva de Adolfo Gilly sobre los *historiadores a contrapelo* que develan que casi la totalidad de la actividad económica la realiza una inmensa mayoría de seres humanos sin lugares prominentes en las cifras oficiales, ni en las inteligencias de derecha o izquierda, ni en los liderazgos de opinión, ni en los debates entre élites, es fácil comprender que la mayoría de la alimentación que nos mantiene con vida la provee esa miríada de redes campesinas y urbanas de subsistencia, rompiendo así el monopolio radical del pensamiento que presupone que sólo la industria puede resolver el problema de alimentar a una población planetaria cada vez más numerosa.

Se trata de pueblos con diversos grados de autonomía, de soberanía en lo que permanece de sus mundos vernáculos, pero también se trata —y esto es muy sorprendente— de colectivos que quieren darle la vuelta a vivir *comprando* todo: organizaciones en el campo y en la ciudad, personas y colectivos que de alguna forma quisieran ser como los pueblos vernáculos.

El Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración (Grupo ETC) se planteó recientemente preguntas como quién nos alimenta hoy, cuánta diversidad alimentaria tenemos y cuidamos, cuál es el estado de los bosques, qué nos está ocasionando la industrialización de la comida, cómo se usa la energía para producir alimentos, cuánta comida se desperdicia, cuál es la relación entre trabajo, salud y producción industrial o campesina. Y estas son algunas de las respuestas:[1]

Hoy, con un cuarto de la tierra agrícola a nivel mundial y con 30% de los recursos mecánicos, hídricos, fertilizantes y combustibles, las redes de subsistencia (campesinos, pastores, pescadores artesanales, recolectores y sus combinaciones), junto con la agricultura urbana, producen mayor cantidad, diversidad y calidad de alimentos que las cadenas de la agricultura industrial.

La agricultura industrial se enfoca sólo en 12 especies. Un nuevo cultivo biotecnológico puede llegar a costar 136 millones de dólares. Las redes campesinas manejan más de dos millones de variedades de plantas y animales, y los desarrollan sin costos comerciales. La pesca industrial captura 360 especies y cultiva en cautiverio otras 600. Los pescadores artesanales cosechan 15 mil especies de agua dulce y un número desconocido de especímenes marinos. Más de mil quinientos millones de habitantes se alimentan de pesca no comercial.

El mercado de productos maderables promueve plantaciones de 450 especies mientras que los habitantes de los bosques cuidan más de 80 mil tipos de árboles, arbustos, trepadoras y plantas medicinales.

Se calcula que mil 600 millones de personas habitan esos espacios "ociosos" que el capital no ceja en agredir para meterlos al mercado de tierras. 80% de las poblaciones de los países en desarrollo acuden, para satisfacer o complementar sus necesidades terapéuticas, a plantas crecidas en los bosques, selvas y humedales o cultivadas en traspatios, balcones o azoteas. Estos lugares "subutilizados" son clave para enfrentar el caos climático por su capacidad de absorción de gases contaminantes.

La comida procesada ha ocasionado que desde 1950 se pierda infinidad de nutrientes del suelo; que las dietas se uniformen, que la diversidad se reduzca, y que haya un aumento dramático de enfermedades crónicas como obesidad y diabetes, hipertensión, y ciertos tipos de cáncer relacionados con la alimentación.

La emisión de gases con efecto de invernadero provenientes de la alimentación industrial (con los desmontes para monocultivos, el uso de fertilizantes —cuya fabricación es origen de gases en sí misma— el transporte, el embalaje, la refrigeración y la basura resultante) dan cuenta de un 50% de los gases que ocasionan el calentamiento planetario.

Casi 80% del agua dulce disponible en un año se utiliza en agricultura industrial y procesado de alimentos. El agua de este procesado industrial de alimentos y bebidas en un año podría cubrir las necesidades domésticas de 9 mil millones de personas.

SIGUE EN LA 7 →

[1] Todas estas preguntas y sus respuestas están disponibles en el texto: *Con el caos climático, quién nos alimentará. ¿La cadena industrial de alimentos o las redes campesinas de subsistencia?* En http://www.etcgroup.org/es/content/con-el-caos-climatico-quien-nos-alimentara.

← VIENE DE LA 6

Entre 33 y 40% de la comida producida con agricultura industrial se desperdicia cada año por los estándares de producción, en la transportación y almacenamiento, en los procesos de producción y en los hogares donde llega no se consume.

Más de dos mil millones de personas en el planeta tienen deficiencias nutricionales y más de 400 millones tienen sobrepeso u obesidad. El consumo de carne en los países ricos rebasa en más de dos veces las recomendaciones de la Organización Mundial de Salud. Por cada dólar que pagamos en comida industrial, la sociedad planetaria paga otros dos dólares en remediar desastres ambientales y enfermedades.

¿Cómo es posible que con menos de un cuarto de toda la tierra agrícola del planeta, los pueblos y comunidades campesinos provean casi 70% de la alimentación que nos mantiene con vida como humanidad?

Esos pueblos, comunidades y colectivos calumniados de obstaculizar la modernización, despliegan una potencia que no se enfoca solamente en arrancarle la comida a los suelos. Son quienes aún mantienen un tramado de prácticas y saberes que pese al embate modernizador de los gobiernos, de las agencias de financiamiento y de las mega-corporaciones, persiste a veces como aparente inercia, con una reflexividad impresionante, en el flujo del desastre, en medio de la vorágine y la incertidumbre.

El tramado de cuidados que sostienen al mundo no se reduce a sembrar y cosechar "cosas que se coman". En México, los pueblos campesinos no sólo conservan el maíz (cuyo futuro es objeto de debates mundiales). Los pueblos campesinos son quienes resguardan la diversidad de bosques, y con ellos, los ciclos del agua y del aire, y en esos territorios cuyo eje es la milpa, las comunidades tienen la posibilidad de negarse al extractivismo y la imposición de megaproyectos. Así que los pueblos vernáculos de México no sólo arrancan alimentos a la tierra. Con sus pertinentes relaciones con sus territorios, que se materializan en lenguas, modos, ropas, músicas, ritos, celebraciones, organización, luchas, los pueblos de México son núcleo de soberanía nacional.

Conocimos hace poco en Holanda un "bosque comestible": en dos hectáreas de tierra yerma, destruida por la agricultura industrial, alguien removió el suelo, construyó declives y se puso a reunir especies de latitudes hermanas, de lugares separados por glaciaciones, por el aumento de los océanos, por desertificación, por reacomodo de las placas tectónicas; pero también separados por guerras o tratados de paz, o lugares con especies extinguidas por revoluciones verdes, por agricultura comercial y por mera urbanización. Comenzamos la caminata por el bosque comiendo rosas de Mongolia, directas del rosal. Seguimos con manzanas silvestres de Azerbaiján, membrillos de Turquía, peras japonesas; recogimos para la cena unos 20 tipos de hongos; para el desayuno, avellanas, moras rojas, negras, grandes, chicas, ácidas, dulces; kiwis, nueces, castañas, grosellas. Había frijoles silvestres de varios tipos, almendras, higos, lentejas... Ese bosque brinda según temporada más de 400 especies comestibles. Tiene más especies de insectos y aves que los parques naturales holandeses. Lo que pide este lugar, dicen sus propiciadores, es acompañar los procesos libres que hacen los bosques para crecer y mantenerse. En 6 años ocurrieron procesos que quienes hicieron este bosque esperaban en 10 o más años. Están abriendo el entendimiento para alimentarse de otros cultivos además de los 12 "más famosos" en los que se enfoca el sistema industrial de producción de alimentos. Calculan que el ciclo de restauración total de los bosques puede reducirse 50 años de lo que ahora se piensa.

Acá en México, durante la presentación de un libro con recetas de platillos elaborados con lo que hay en la milpa "estándar", un campesino mixteco de Oaxaca dijo que estamos acostumbrados a ver al bosque como algo muy grandioso y a la parcela campesina como algo pequeño en comparación. Dijo que la milpa es precisamente un bosque donde convive todo, lleno de matices y de espesura, donde todos los seres pueden existir y potenciarse.

Entre 1992 y 2010 el Estado mexicano dirigió una cruzada contra la propiedad colectiva de la tierra, una campaña nacional para que las tierras de cultivo se "regularizaran" en títulos de propiedad individuales, y que toda esa tierra entrara en el mercado, junto con la proletarización de sus habitantes. A la vuelta de 20 años, mucho menos del 30% de los campesinos registró sus tierras a título individual para poder venderlas, lo que tiene francamente intrigado al Banco Mundial.

En México se siembran y cosechan casi 22 millones toneladas de maíz, de las cuales 14 millones de toneladas se cultivan con semillas que provienen de la cosecha propia, en tierras colectivas. Más de 8 millones de toneladas se destinan a la subsistencia de las comunidades sin pasar por el mercado, señala la investigadora Ana de Ita. Eso es sumamente subversivo.

Tal vez es un momento de la historia en que ya no estudiamos las dinámicas económicas campesinas como parte de una etnografía de los sistemas económicos "alternos" o "subalternos", o en el registro de aquello que está por extinguirse. Es muy visible, muy evidente, el proceso de reflexiones y de acciones desde lo profundo de las comunidades vituperadas, calumniadas de ineficaces, desgarradas por las migraciones, arrinconadas en las mega-urbes.

Aún sigue sin comprenderse plenamente la distinción que hizo Iván Illich sobre la subsistencia autónoma (con sus límites y sus problemas a resolver) y la miseria en la que caemos cuando se nos imponen los planes de desarrollo, las tecnologías, la modernización, y lograr ese entendimiento es una tarea urgente.

Entre 1992 y 2010 el Estado mexicano dirigió una cruzada contra la propiedad colectiva de la tierra, una campaña para que las tierras de cultivo se "regularizaran" en títulos individuales, y que toda esa tierra entrara en el mercado, junto con la proletarización de sus habitantes. A la vuelta de 20 años, mucho menos del 30% de los campesinos registró sus tierras a título individual.

Andrés Barreda dijo al resumir una discusión de la Red en Defensa del Maíz en 2016:

"La resistencia campesina tiene un claro significado universal para toda la humanidad porque defiende y muestra el sentido de la subsistencia autónoma, de la posibilidad de ser libre manteniendo relación con la tierra, con el territorio. Pero tiene un significado más, referido al peor drama de nuestro tiempo, el peor drama que vive toda la humanidad en el momento actual, que es el de la ruptura entre naturaleza y sociedad. Ruptura que tiene a la humanidad no sólo al borde del cambio climático, la tiene al borde de desaparecer.

"La separación entre sociedad y naturaleza, que avanzó durante siglos, en los últimos 80 años alcanzó niveles brutales que ponen en peligro la vida de todos los seres humanos. Los campesinos son quienes detentan en vivo y en directo qué significa la relación entre la sociedad y la naturaleza. Es muy importante subrayar este punto para percibir de otra manera la situación de guerra social en la que estamos hundidos. Los campesinos se sienten solos. Los indígenas se sienten solos en sus territorios. Imagínense cómo se sienten 9 millones de compañeros indígenas que ya se fueron a trabajar como jornaleros, lejos de sus tierras, a los ranchos de agro-exportación. Sobre todo los que caen en ranchos en los desiertos, nadie puede escaparse de allí. Cómo se sentirán los obreros, sin el sentido de organización comunitaria de las comunidades campesinas; cómo se sienten las mujeres víctimas de asesinatos masivos. O cómo se sienten los jóvenes que no tienen ni en el campo ni en la ciudad —ni en la tierra ni en el cielo— ninguna oportunidad de nada.

"Todos nos estamos sintiendo solos, pero los campesinos tienen un fuego entre las manos. Es la relación con la naturaleza. Tienen la brújula de cómo se compone el mundo. Si algo define al capitalismo, es que separa a la sociedad respecto de la naturaleza. Y esta separación está llegando a un nivel que implica el suicidio de la humanidad. En esta situación de suicidio civilizatorio, la vida campesina tiene algo que sí es significativo para toda la humanidad: la única posibilidad de futuro."

María Verónica Villa Arias (del Grupo ETC) presentó una versión más amplia de este texto en Cuernavaca en el simposio "Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos", agosto de 2016.



Trabajadores al amanecer, esperando entrar al campo, en Lamont, California. Foto: David Bacon

EL FILOSOFAR DEL PUEBLO MÈ'PHÁÁ

PARA LOS MÈ'PHÀÀ, LA BASE DEL CONOCIMIENTO ES COLECTIVA Y SU UTILIDAD ESTRIBA EN CUANTO FUNCIONA PARA EL BENEFICIO COMÚN

HUBERT MATIÙWÀA

El pensamiento es lo que orienta el movimiento de la vida, desde una perspectiva que pretende descifrar y resolver los problemas que enfrentan el hombre y la sociedad actual.

La filosofía y el proceso de filosofar no son lo mismo; la primera refiere a un "producto, por así decir, terminado, que puede ser evaluado, criticado, discutido, comunicado, etc., producto objetivo cultural [...] en cambio, por filosofar, se entiende la acción o proceso de producción de filosofías". [1]

El proceso del filosofar debe estar aunado a la crítica de las circunstancias histórico-concretas, es la herramienta que sirve para entender los problemas y desafíos del siglo XXI; en el caso de América Latina, dicha herramienta resulta indispensable para reflexionar y comprender los pueblos originarios que en ella cohabitan.

Horacio Cerutti nos dice que "el filosofar debe partir de nuestra realidad, entendiendo la realidad como el espacio y el tiempo en donde convergen, sin desgajarse, aspectos que son fundamentales en nuestra vida cotidiana, como son lo social, lo histórico, lo cultural y lo político. El mismo autor propone pensar la realidad a partir de nuestra propia historia crítica y creativamente para transformarla" (op. cit). En esta línea de pensamiento, cuando problematizamos el territorio de América Latina nos encontramos con el filosofar de los pueblos originarios, negado por el eurocentrismo y el colonialismo en sus vertientes interna y externa, que privilegian a las "ciencias" exactas como las encargadas de validar el conocimiento y de llevar el "progreso" al resto del mundo.

Los aportes del filosofar de los pueblos originarios en América Latina son fundamentales para concebir una realidad social justa, dan fundamentos políticos de resistencia e interpelan la falsa idea de "modernidad", pero sobre todo la falaz creencia de una filosofía universal propuesta por el pensamiento eurocéntrico.

En la colonización de las culturas mesoamericanas se ha desarrollado un proyecto de interminable colonización epistémica y de poder. El eurocentrismo se ha autodefinido como una cultura superior, justificando así la violencia y la supresión de lo otro (lo no-eurocéntrico), reafirma su ethos de dominación como totalidad, fundamentado en lo que llamamos pensamiento moderno. En este sistema, muchas epistemologías son negadas por considerarlas carentes de rigor científico o porque no corresponden a las metodologías de las ciencias eurocéntricas; este es el caso de los pueblos "indígenas", donde la mayor parte del conocimiento está dado de forma oral, expresado en los mitos, cuentos, poesía, cantos y ritos.

Pensarnos como un pueblo con una experiencia de saber dentro de muchas otras experiencias, nos lleva a plantearnos la manera en la que construimos nuestro conocimiento. Es necesario tomar como base los principios que nos cimentan, transcender lo que hemos asumido como cotidiano y volverlo fundamento para nuestra descolonización interna; por consiguiente, implica construir desde otra mirada, desde el diálogo sujeto-sujeto, contrario al sujeto-objeto del pensamiento eurocéntrico; por consiguiente, es preciso plantear una metodología que nos adentre en el saber de nuestra comunidad para recuperar una epistemología desde la lengua con base en categorías no eurocéntricas que permita superar la problemática de la colonización y alienación del pensamiento mè'phàà.

En este sentido se propone el siguiente análisis como parte del filosofar del pueblo mè'phàà para dar cuenta de estas otras formas de conocimiento, a partir de la experiencia del saber mè'phàà se conoce el siguiente postulado: "En el pueblo, si comes carne de venado con tu amante, te vuelves loco", la explicación tiene que entenderse desde otra forma de concebir la realidad, parte de una verdad en la comunidad, como una experiencia que no busca hegemonizarse sino explicar una manera de estar en el mundo.

"No comas carne de venado con tu amante o te volverás loco" se fundamenta en las distintas formas que tiene la comunidad para consolidar el núcleo familiar, sobre todo. En lo que se refiere a las infidelidades, el siguiente relato da cuenta de esta afirmación: "En cierta ocasión una mujer dudaba de la fidelidad de su marido e ideó un plan para confirmar sus dudas, invitó a su casa a la mujer de quien sospechaba, sin anticipar a ninguno de los dos, les sirvió carne de venado, al mirar el nerviosismo de éstos, confirmo su sospecha, la cual resultó efectiva después de interrogar a los dos presuntos, por la razón de su negativa a comer".

En el pueblo Mè'phàà, si se come la carne de venado con la amante, provoca enfermedades en las mujeres y la locura en los hombres; esto resulta una vana creencia para la ciencia eurocéntrica, porque sus postulados de saber tienen como eje la universalidad y su saber estriba en la relación sujeto-objeto, en donde la carne de venado no puede influir en la relación cognitiva del sujeto.

En la cultura mè'phàà, la importancia del venado está presente de muchas maneras, por ejemplo en el mito del nacimiento del sol y la luna, en el que tiene el papel de padre primigenio y con su parricidio se marca un nuevo tiempo en el que los hijos son deudores, por tanto, se establece una relación ética con él, en donde

SIGUE EN LA 9 →

[1] Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus aperandi.* Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 2000.



Oaxaqueños que participan en un torneo del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales en Madera, California. Foto: David Bacon



Valeria Alvarado, mixteca de Oaxaca, líder de la comunidad en la lucha por obtener agua potable, vive en un remolque en Toolville, California. Foto: David Bacon

← VIENE DE LA 8

nacen los rituales, como la cabeza de venado para pedir perdón y reencarnación.

En la memoria oral el venado es una persona al igual que nosotros, es el hijo predilecto del señor del bosque y simboliza la vida.

La carne de venado se debe cuidar mucho, hay cuentos que refieren que el venado es una persona, por eso, los cazadores deben procurar no dejar un venado herido, eso violenta la relación entre el cazador y el padre de los venados.

Hay un relato sobre un cazador que lo transformaron en venado para entender en carne propia el sufrimiento a la hora de la caza. Se cuenta que "hace tiempo vivió un cazador que dejaba a muchos venados heridos. Cansado el señor del bosque, mientras dormía, se lo llevó a una cueva para que curara a todos los animales que los cazadores dejaban heridos, y como castigo, lo transformó en venado por un tiempo para que sintiera el temor y el sufrimiento de la caza".

Los mitos y los ritos dan herramientas para crear las bases de una epistemología encaminada a descolonizarnos, si bien el postulado "no comas carne de venado con tu amante o te volverás loco" se sitúa desde otro horizonte epistémico, en donde el hombre-venado hace posible la continuidad de la vida humana, por tanto, hay que cuidar su cuerpo, darle el respeto que merece. "El recibimiento de los hombres-venados reproduce el esquema indígena del acogimiento del huésped. Una persona del hogar pasa al cuello del invitado un collar honorifico de flores, le echa copal, lo sienta en una mesa y le sirve comida y bebida. El animal recibido de esta manera es tratado como invitado. Se dice que el que come la carne sin haber realizado este ritual está prometido a la muerte".[2]

El hombre-venado es un sujeto del cual se construye una ética, a partir de él se establecen valores que la comunidad respeta, por tanto, no hay una relación de subordinación, al contrario de la "metodología científica" que se nos enseña en las universidades, cuya base es la relación sujeto-objeto. "En la cosmovisión de sujetos-objetos 'por naturaleza', los primeros mandan y los segundos son mandados. Los que mandan explotan a los otros. En la cosmovisión intersubjetiva, desde la palabra-clave del nosotros, todos somos sujetos que nos necesitamos los unos a los otros y nos complementamos entre nosotros".[3]

Para los mè'phàà, el venado (xùkú xaná-animal de monte), representa el territorio simbólico de la naturaleza en su forma primigenia, que garantiza la subsistencia de la territorialidad humana (xàbò-gente), dos territorialidades necesarias para que la vida humana se reproduzca. Por eso la relación ética con el venado es sumamente sagrada para los pueblos que fundan su existencia a partir de este código, su presencia en los mitos es fundamental para entender una ética a partir de la epistemología que de ello deriva.

El ejemplo del postulado que acabamos de explicar es parte de las reflexiones que se pueden hacer para la revitalización y recuperación de nuestros conocimientos. Con este ejemplo pretendemos demostrar y enfatizar que:

"a. cada problema tiene su lugar/tiempo que le es particular; por tanto, b. cada problema debe ser enfrentado, en principio, desde la territorialidad de la cultura; en tanto que, c. el camino del saber de la comunidad está sujeto a su particular proceso de territorialización, perspectiva que genera su territorialidad distintiva, lo que es igual a decir, el conocimiento nosótrico del espacio territorial" (en José Ángel Quintero Weir: *Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena,* p. 11).

Para los pueblos mè'phàà, la base del conocimiento es colectiva y su utilidad estriba en cuanto funciona para el beneficio común, el conocimiento es parte de una experiencia que no se puede universalizar, como el ejemplo de la ética y moral que deriva a partir de la carne del venado; por esa razón, sostenemos que los pueblos mè'phàà no tenemos una verdad absoluta, esto implica que cada pueblo se construye desde la diferencia y resuelve sus problemas desde lo suyo, a partir de su contexto, territorialización, política, lengua, religión, mitos, ritos, etcétera, que constituyen el fundamento de su filosofar. En cambio, en el pensamiento eurocéntrico el conocimiento se construye desde particularidades que afincan su uso para el beneficio de un común particular.

En el saber científico solamente hay una forma de llegar al conocimiento, y es a través de la metodología científica, que se pretende verdadera y única, su validez estriba en las instituciones encargadas de legitimar el conocimiento.

En México, la Secretaría de Educación Pública es la institución encargada de educar al país, pero aún siguen las preguntas. ¿Bajo qué perspectiva?, sobre todo cuando de las comunidades indígenas se trata. ¿Cómo adecuar su horizonte epistémico a otra forma cuyos elementos culturales desconocen? En los modelos educativos se pretende hegemonizar una manera de saber, dejando a un lado las otras. Resulta necesaria "una crítica del eurocentrismo [para] desenmascarar la filosofía de la historia que implica este proyecto político y que en resumen, consiste en concederle una idea finalizante absoluta al desarrollo europeo-capitalista y ver en él, por consiguiente, el sentido absoluto de la historia universal" ("El pensamiento latinoamericano y la crítica de Occidente", en http://www.mwi-aachen.org/Images/2El%20pensamiento%20latinoamericano_tcm16-40289.pdf).

Es preciso que como pueblos vayamos sistematizando nuestro conocimiento para que entremos a la época donde el diálogo de saberes y los conocimientos sea tema de respeto

Hubert Martínez Calleja (1986) publica con los pseudónimos Hubert Matiúwàa y Hubert Malina. Pertenece a la cultura mè'phàà (tlapaneca), de la región de La Montaña de Guerrero. En poco tiempo ha ganado reconocimiento como poeta. Estudió Filosofía y Letras en la Universidad Autónoma de Guerrero, y la maestría en Estudios Latinoamericanos en la UNAM. Este escrito es parte de *El Filosofar Mè'phàà/ Xó nònè jùmà xàbò Mè´phàà.*

[2] Danièle Dehouve. "El venado, el maíz y el sacrificado", diario de campo, México, INAH, *Cuadernos de etnología 4,* 2008, pág. 1-39"

[3] Carlos Lenkersdorf. *Filosofar en clave tojolabal.* Miguel Ángel Porrúa, México, 2005. Página 117.

CARTELES OAXAQUEÑOS EN TLALPAN

Hace unos siete años vecinas y vecinos del pueblo de Tlalpan, al sur de la ciudad de México, se percataron de que una de las enormes propiedades solariegas del lugar iba a ser demolida para hacer un conjunto habitacional de gran lujo e instalaciones deportivas y de entretenimiento.

Se trataba de la antigua Casa del Virrey de Mendoza que durante muchos años sirvió de retiro espiritual a un grupo de religiosas. La organización vecinal se fue transformando en el Grupo Tequio que se opuso y resistió las grúas y los trascavos hasta que finalmente logró gestionar la viabilidad de la casa que ahora funciona como un centro cultural donde se abrirá una biblioteca, hay enormes jardines con especies biodiversas conservadas por varios siglos, huertos, milpa y más, nos cuenta Ilse Gradwohl, una de las fundadoras.

Tras años difíciles, hoy, la casa del Virrey de Mendoza se ofrece como un espacio abierto para la reflexión, abriendo circuitos de creatividad independientes y realizar eventos, talleres, simposios, exposiciones.





La más reciente muestra es la colección de la Segunda Bienal de Cartel que el Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca (IAGO) impulsa proponiendo algún asunto social y político —con pertinencia y urgencia colectivas— a artistas de toda procedencia para que expresen mediante gráfica y lenguaje visual, las motivaciones, los comentarios, las visiones e iluminaciones de lo que estos asuntos significan. La colección puede resultar diversa y abigarrada, por la formación y experiencias propias de quienes participan en la Bienal, pero el impulso a que se vuelquen iluminaciones y atisbos, a veces fallidos y a veces fulminantes, concreciones e imágenes que le dan pleno sentido a nuestra relación profunda y más cotidiana con la creación artística, es una prioridad cumplida.

Mostrar los 37 carteles de la Bienal y la obra gráfica e instalaciones que los acompañan es una colaboración entre el IAGO, la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), ProOax, el Grupo Tequio y la Casa Virrey de Mendoza, preocupados por la invasión de maíz transgénico que amenaza nuestro país, y convencidos de que el arte puede alojar una crítica profunda a una tecnociencia más y más ajena, y ser un acercamiento a una ciencia que asuma el misterio y la complejidad de lo que enfrentamos.

La exposición de carteles por la Soberanía Alimentaria *¡No al Maíz Transgénico!*, en Casa Virrey de Mendoza, Juárez 15, Tlalpan, CDMX, permanecerá abierta hasta el 26 de junio.

Ramón Vera Herrera


Miembro de la banda en la Guelaguetza de Fresno, California. Foto: David Bacon

TAMBORILERO

UN RELATO ORIGINAL TÙ'ÙN SÁVÌ

KÁLÉ TÈ SÁVÌ

Su vida de casado se ha vuelto por demás muy complicada. Mañana tras mañana se levanta muy temprano para ir al campo. No aclara todavía y ya se ha levantado y el café ya ha sido preparado para él. Su mujer está al lado de la olla, revisándola y enfriando el café.

Ella de verdad que le parece muy bonita pero justo ahora empieza a entender lo que implica cuidarla. La vida es muy dura aquí; nada perdona. Ella es muy hermosa y este campo no la perdonará por ese simple hecho. Se la comerá, la tostará y al final la secará como a las plantas en tiempo de secas. Su vida como casada no será nada agraciada. Pensando eso y contemplándola a ella, tomó su machete, recogió su sombrero y salió al campo.

El día de hoy le tocaba chaponar. Sería uno de los tantos que caminaban rumbo al mismo destino. Sería rasgado por los espinales. Se espinará, tanto en el pie como en las manos, le picarán las hormigas, posiblemente las abejas, de encontrarse con ellas. No tiene más opción, se alquiló para peón. Las secuelas pudieran ser que se hinche su cara, mas eso no es mucho problema. El mayor miedo consistía en las malditas víboras. Ellas sí que no perdonaban. Si resultaba ser una mazacuata no había problema, ellas no pasaban de que te chicotearan y eran augurio de buena cosecha. Las malditas son las de cascabel. Con el frío de esta zona se movían ya muy tarde y por lo mismo, a la hora de chaponar todavía estaban acurrucadas. No hacían sonar su cascabel sino cuando ya era demasiado tarde. No se lograría llegar muy lejos porque su veneno era muy potente. Estas eran algunas de las cosas con las que te enfrentabas a la hora de alquilarte como peón y no podías rehuir a ellas. Ponerte en la parte más descubierta, eso era sinónimo de flojo y holgazán. Los tenidos en mayor honra y prestigio eran los que chaponaban en la zona más tupida, en donde había mayor peligro, pero a la vez era a ellos en quien recaía el mayor prestigio como hombre trabajador. Uno entonces no podía quedarse atrás, tenía que meterse a esa zona, tratar de estar al nivel de ellos. Uno como recién juntado tenía que ganarse el respeto de los demás hombres.

En todo ello pensaba cuando llegó al lugar. Saludó a los demás y empezó a chaponar. Cortó árboles, espinales grandes, sudó a mares con el calurón de los grandes bosques. Llegada la hora del almuerzo, comió como si fuera su última comida, le regalaron todavía más caldo y se lo comió todo y prosiguieron con la ardua tarea. Al medio día se tomó su enorme jícara de chilate. El calor del medio día era sofocante en ese bosque que estaba siendo cortado. Descansaron un rato y continuaron con la gran faena. El trabajo terminó cuando ya bajaba el sol. Él estaba a punto de desfallecer y para sus adentros agradeció que pararan ya.

El que los había contratado empezó a platicar con cada uno de los peones y a preguntarles en qué consistiría su paga. Pensaba en qué podría pedirle por su labor. Necesitaba jabón tan sólo para bañarse hoy, necesitaban arroz y también manteca para freír el frijol, necesitaban también panela. Necesitaban muchas cosas pero ya habían pedido panela aquella vez. Por eso vino como peón por esa deuda. Justo en ello estaba cuando llegó el señor y le dijo:

–Te hablo mi estimado Cristóbal, mucho te agradezco que hayas venido hoy a ayudarnos.

–No hay de qué amigo, aunque no avanzamos mucho. El monte nos ha ganado, queda mucho sol como para trabajar todavía, ¿no crees?

Así lo decía aunque para sus adentros ya no quería saber nada del trabajo. Así hablaban los de mayor experiencia. Así tenía que decirlo él también; aunque sus manos temblaran por el gran esfuerzo que habían hecho.

El señor le contestó a su pregunta:

–No, no pasa nada amigo. Ya hemos chaponado mucho por el día de hoy. Si no hubieras venido tú, quizás siquiera hubiéramos avanzado tanto. Así está muy bien, además de que es muy tarde ya. Descansemos por el día de hoy.

–De verdad piensas que eso es lo acertado. Hay mucho sol todavía y yo tengo mucha energía; habría de chaponar.

–No, no, no es necesario ya amigo. Así está bien.

–¿De verdad?

–Sí.

Una vez terminada esta parte protocolaria, le preguntó por el pago de su trabajo.

–Me preguntaba, mi estimado Cristóbal. En qué forma podré pagar el que me hayas ayudado hoy, ya cumpliste con tu parte y ahora me corresponde a mí.

–No hay ninguna cosa que pagar, mi estimado amigo.

–Cómo crees, dime; de verdad. Ya has cumplido con tu parte.

Los dos sabían de antemano la deuda que tenía Cristóbal, pero la cortesía les impedía expresarlo tan descaradamente y menos aun decir por qué se había hecho esa deuda.

–Así está bien. Nos han dado de comer muy bien, tomamos chilate. Nos trataron con la cortesía adecuada. No conforme con eso, yo tenía ya algo pendiente contigo; por eso yo creo que así está bien.

–¿En serio? ¿Pero es eso cierto? ¿Tienes un pendiente conmigo?

–Así es, por eso así queda saldada mi deuda.

–¿De verdad?

–Sí.

–Muchas gracias entonces, aunque hago muy mal yo al cobrarte una deuda de la cual no me acuerdo entonces.

–Al contrario. Soy yo quien hace mal al pedirte cosas a ti, sin que tengas alguna responsabilidad hacia conmigo.

–No, no hay ningún problema, en lo que se pueda ayudar; con gusto.

–Gracias entonces.

Terminada la plática. los peones dieron como concluida la faena. Cada uno de ellos empezó a agarrar por caminos diferentes. Cristóbal con disimulo logró levantarse y salió con camino de regreso a su casa.

Su vida de juntado no llevaba más de dos meses y ya había entendido cómo era la vida de un casado en estos lugares. Comprendía la vida fácil que había llevado con sus padres y volvía a rememorar los consejos:

–Si te traes a una mujer, piénsalo bien. Ella será tu complemento y lo que tú quieras para ti, lo tendrás que pensar para ella también.

Mas no hizo caso de eso. Cuando se la robó se sintió como uno de los hombres más afortunados del pueblo pero ahora empezaban las penurias de una larga vida de sacrificios. Ella se veía muy bonita cuando la conoció y cuando se la trajo a su casa, pero ahí ya no pudo vivir porque era ya un hombre.

Cuando estaba con sus papás, todos lo veían como un niño. Era un niño, pero ahora ya no; eso era imposible. Estaba entrando a los treces años, el año pasado había egresado de la primaria pero ahora se había vuelto un hombre.

Cuando todavía no se había traído a la muchachita, todos lo conocían como el niño tamborilero. Era el niño que andaba con los músicos de fiesta en fiesta. Tocaban a los santos patrones en cada fiesta. En la fiesta patronal del pueblo de la niña, ahí la conoció. Le dijo sobre sus intenciones y ella aceptó venirse con él. Acabada la fiesta, se trajo su tamborcito y con él a su mujer. Ella no cumplía los trece todavía pero aceptaba ser su mujer, se convertía en una mujer también. Posiblemente el año entrante que viniera otra vez, sería ya padre.

Caminó despacio y tomó camino con rumbo a su casa. Su cansancio era mucho. Una vez llegado a su casa, tomó un pedazo de jabón que quedaba todavía y se fue al río. Llegado a él, se sumergió y quedó largo rato descansado de todo. Se empezaba a sentir vivo otra vez porque de la faena se había traído aguate, que le picaba por todo el cuerpo. Se refrescaba. Metido en el río pensó en lo difícil que era vivir así y más ahora, que ya tenía una mujer a su lado. No podría volver a repetir esta faena de peón todos los días de su vida. Terminó de bañarse, se puso ropa limpia y tomó el camino de regreso a la casa. Era un niño todavía que había adquirido las responsabilidades propias de un adulto, él y ella; así lo habían decidido.

En la casa se sentó a comer y lo que había era frijol con salsa de molcajete. No había más opciones. Cuando vivía con sus papás por lo menos un huevo frito le daban más, ahora si bien le iba había frijol o algunas veces sólo salsita.

Qué más da, pensó.

Se quedará con mis padres. Ellos cuidarán de ella. Tal vez no regrese pronto pero no importa. No podré ni ella podrá con esta vida. Tampoco lo hará nuestro hijo cuando nazca. Pobre de ella, pobre de nuestro hijo, me iré.

Hasta allá iría, al país de los gringos.

SIGUE EN LA 11 VERSIÓN TÙ'ÙN SÁVÌ →

← VIENE DE LA 10

TAMBORILERO /TÈ KÚTÙN' ÑÚÙ'

Ú'vì sàndáà ndò rà ndú'ù rà ñùù ján. Tiáàn tiáàn ní tè satyúùn ndù rà, kuìì ka kàà te xe ndakóò rà, xè nìtyo'ò tán kàfé kò'ò rà te kú'ùn rà. Ìkán' ndú'ù nè yìvì ján. Lùvì ìxtà'àn káá sù vìtìn xàá rá kùndànì rà ní; ú'vì kù tiàkù è ìin yìvì'. Lùvì káá sù ú'vì yáá kàà vìtìn, kàtyì kà e ná xè nì kì'ìn é ne yívi´. Ìí nà'à ì ra ítyì' xí'ín xìnì rà'te nì kètà rà kuá'àn ra.

Kívì' vìtìn ní, tè kùtù kùndù rà, tè tatú kùndù rà. Kàxì yósò' ñá ìñù kuìì, kí'vì ìñù ndà'á rà xí'ín xá'à rá, kàxì tù ña tiòkó'. Ìyò káxì ña yókò', ñúñù, sàà kà ndúú a sàkán'; kí'vì pàtyí' vìtì nùú ra. Tè nè ìyò vìtì ní, kóò tiañá'à. Tì ján ndúú ti kákù xàtyì e. kuánsa na kóò tùún ndù ù rì, tì ján' ní, kùtún' vìtì rì yòó. Tì ñà'á va ní; kóò kàà. Ñà'á rí tyìnì sà káxàn rì xíyò´rì ná xè nì ku yàtìn yá'à xàytì é. ndè kéta và'à è ndàvà é. ìin sakáxàn' vìtì rì xíyò' rì te kànì rì yòó. Kétà kaa e nùú ìtù tè xè sùkù rì yòó ñù'ú, kòò kà kùvi sàà é. Te xe ndî'ì kívì ñuù ndùù è. Nè ján nà ìyò xe và'à ná tè tátù' ndùù e, tyìnì kanúú e kuiná é mîì và'à káá. Sìnì ka te xá'ndià kú'ù xìxà, tè ján ndúú te xíní satyùùn kátyì te ñù'ù tyùùn tátù'. Nè ján na, kùvî' kendóó kuè'è yòó. Ndèé satyúùn e.

Nè ján xànìnì rà te xàà rà mîì satyùún rá jàn. Nì xà'ndià rà ìtùn', ìñu kuìì, nì kèè tetí'ìn ra. Nì xàà órá nì ndù´ù ra te xìxì rà. Ìin ká'ìn nì xì'ì rà sí'và. Ì'ní' yòkò yà'á tyìnì kú'ù xìxà ndúú a. ndî'ì xì'ì rà sí'và xàà tùkù rà xá'ndià rá kú'ù. Nàkò ñú'ù ìxkuììn rà. Xàvì sankué'è xàtyì rà.

Xàà te nì yóò te tátu ján ndatu'un rà ìin ndàà tán ìin ndàà tè tátu ján, sàà kòò nè nì satyúún rà xí'ín rà. Kîì nì xàà rà mîì ndú'ù tè ján ní; ndá' kùvì ká'àn kà rà ní. Kúní námà' kùtyì rà, kúní te lúlú àrró' kàxì rà na xáa rà vè'è rà, kúní te ìin lítrò xà'àn kíni' te kàsùn' ndùtyí' kùxì rà, kúní pàndá', kuá'à kúni nùú rà sù; xè yóó kuàytì rà, ìin yùtú' pàndá' nì ndùkú' ne ndú'ù xí'ín rà ìxkí'ìn kívì'. Xá'à nè ján nì kìxì satyúùn rà vìtìn. Nì xàà ra núù rà te nì ká'àn rà xí'ín ra ní:

–Ká'àn i ndò, Tòvá'; tyìndànì và'à já ùn, nì kìxì tyindèé ún yú'.

–Vásà' ví, mígó. Ndè nì kètá vá'a vi è, ndóó kuá'à kú'ù, tè ndú'ù kuá'à ñù'ú, kùvì kùtù kàà e vá.

Sàkán' ká'àn rà tyìnì sàkán' ká'àn sàkúú tè tátu te ndatu'ùn tè yívì' ján váxì rà. Sù nè ndìxà ní, xàví' sankué'è xàtyì rà, kìsì a ndà'á rà, koò ka ndèè rà, ndé ìin ndiósí vìtì nì ku ndièní' rà tè nì kuàà.

Nì ká'àn tùkù sàkán' tè ján' xí'ín rà ní:

–Vásà', vásà' ká mígó, xè kuá'à kì nì xìtù é, ná kóó ùn nì kìxì ní, te ní xaá ví ndú yòó. Tè xe và'à sò'ò vìtì, xè nì kuàà ká. Nandéè tùkù vìtìn.

–Án sàkán, kátyì yò'ó, sù ndú'ù ka ñú'ù, te vásà' xàvì yu'ú và. Satyúún ká e nì–

–á'àn, vásà ká mígo. Xi và'à sò'ò vìtì.

–Té sákàn'.

–Ún.

Ndî'ì ne káà vì, te sàkán te nì ndatu'ùn ña rà xá'à nè nì satyúùn rà

–Ká'ìn ndò, Tòvá'; sàà kòò nè nì satyúùn xí'ín ní, tyìndàní và'à ján ún ní, xè nì yá'à tyùùn núù yú' và .

–Vásà ví, tè yìvì kuà'à, kòó á kòò.

–Ju', vásà' ján ní, ká'àn ní, xè nì tyindèé ún yú'ù và,

Úvì' sàkán' ra xíní ní xè yòó kuàtyi rà sù, kà'án ndakú' xàtyì rá xá'à ján. Ndè ká'àn rà yáá nè xá'à ndùù kuéntà rà.

–Xè và'à sàkán', nì yóò nè xìxì ndú'ù, nì xì'ì ndú' sí'và. Nì xìtò và'à ndó' ndù'ú. tè sîìn ká ní xè ndú'ù kuàtyì yú'ù va; né ján na ká'àn yú'ù ní, xi và'à sàkán'.

–Án sàkán re, té ndú'ù ìxtá'àn kuátyì ùn, te kóò a yòò ví. Ndú'ù a và', né já ná sàkán vìtì kòò.

–Án sàkán.

–Ún.

–Tyìndàní và'à ján ùn nà sàkán' ní, kìnì va kúú yú'ù ní, ká'àn ján ì xá'à kuaytì ján ní.

–Vásà' vì, tyìndàní ján yo'ó nì tyindèè ún yú'ù ní.

–Lúlú vìtì và.

–Tyìndèé xe và'à vá.

–Ún, sàkán' ní.

–Ún.

–Tyìndàní un, ná sàkán ní

–Kuásà vì é

– Ó.

Te nì ndî'ì nì ndàtú'ùn rà. Te xìkuîìn tyùùn tátu. Ndàà ndáà te tátu ján nì kì'ìn ìtyí' ján kuá'àn. Kuèè sàkán nì kètà Tòvá' váxì rà.

Tiá'àn ndî'ì úvì yóò vìnì nàka rà ne séé ndú'ù vè'è rà. Tè xè xàá ra kùndànì rà ní, ú'vì ku tiàkù è. Vìtìn kúndànì rà sàà ví ndó'ò yùvá' sí'ì rà. Xè nì ká'àn ña xí'ín ra ní.

–ná kúní nàkà ún ìin ndáà nè yìvì' ní, kòtò và'à ùn tyìnì, kuá'à ñà'à kúní núù nè ján'.

Sù ní xà kuéntà rà, kívì rà kátyì mîì rá kìvì' nì nàkà rà nè yívì' káà, àmà sù vìtìn ní, xàá rà ndò'ò rà. Sîìn ká nì, nì kùsîìn rà, nì kúvi ká kundú'ù rà vè'è yùvá' sí'ì rà. Kívì nì ndú'ù rà núù nè ján ní, tè séé ndùù rà. Tè lúlú vìtì. Tè vìtìn ní, xè tè yívì nàndùù rà.

Sákàn úxì únì kuíyà rà, kuíyà nè nì yá'à káà nì xìnà kóo rà èskuélá. Tè vìtìn ní, xè tè yívì' nàndùù rà. Sàkán nì ká'àn níma mîì rà,

Kìvì tià'án nàkà rà nè yívì' ka ndí, tè lúlú kútùn' ñúu ndùù rà. Xíkà rá vìkó' xí'ín yàà ñuù rà, tivi rà yáa kà vìkó' ndiósì'. Sàkán xàà rà tè nàkà rà né séé jàn. Vikó' ñuù a ján nì xà'àn rà, nì xìnì ñá rà, nì ká'àn rà xí'ín an. Nì xìin a nàkà ñá ra. Ndî'ì vìkó'; nà'à i rà ñúù te nàkà rà ne séé ján. Tià'án xiná kóo ùxì úvì kuíyà ví a, sù xè nè yìvì' nàndùù á. Kuâìn te ìngà kuíyà ní té xè yóo sé'è a.

Kuéè sàkán' náá ra ìtyí' váxì nú'ù rà, kuéé sàkán' tè nì xàà rà vè'è rà. Ìí nì nà'ì rà ìin tá'vì námà' tè nì kètà rà kuá'àn rà yívì' kuá'àn kútyì' ra. Kîì nì xàà rà yívì', sàkò'nì rà ján, và'a`ví ndùkù nì ra tyìní ndî'ì rà xí'nù túmí, nà'á ni náa rà ján. Ìkán' nì xànìnì rà ní, sàà sà rà tè ku tíàkù rà, kátyì kàvì é vìtìn nè xè yóó ne ndú'ù xí'ín rà. Kundéè rà ná sàkán sàà rà tiáàn tiáàn, xè núù tyùùn ndá'vì kàkà rà. Ndî'ì tyìtyì rà, nà'ì rà tótò' rà, te nì kì'ìn rà ìtyí' nàndìkó' vè'è rà. Tè séé ndùù ján rà kátyì è nà sàkán ní sù; kívì nì kì'ìn rà nè yívì' ní, nandùù ra tè yívì'.

Kîì xàà rà vè'è rà ní, nakundú'ù rà kùxì rà; ndùtyí' ndúú xí'ín tèyà'á ni kúun. Kóo a kùxì rà, kîì ndú'ù tàn rà núù yùvà' sí'ì rà ní; te ndívì nì kàsùn ní, sù yóó tàn nè kùxì rà, vìtìn ní, ndùtyí' na kóo ní tèyà'á xí'ín íxtà' sò'ò.

Sàà kà ndúu á, nì xànìnì rà.

Ndóo á xí'ín yùvá' sí'ì rà, kòtò ñá ña. Téè kìixí átyì' rà sù sàà kà ndúu à. Kundéè rà kàkà rà sàkán'. Kátyì kà è vìtìn ne xè ñú'u sé'è a. ndá'vì kuáà, ndá'vì tù kúú tè kètù' jàn. Kú'ùn rà ndè sàà kà nì',

Ìkán' kú'ùn rà, ñuù te gríngó

Kálé Tè Sávì, o Melquiades Gregorio Porfirio (1985, Ñuù Yòsó' Tiká'a o San Felipe de Jesús, Ayutla de los Libres, Guerrero) escribe en tù'ùn sávì o mixteco.



Juan vive en su camioneta, estacionada cerca de las chozas de otros migrantes en Santa Rosa, California. Foto: David Bacon

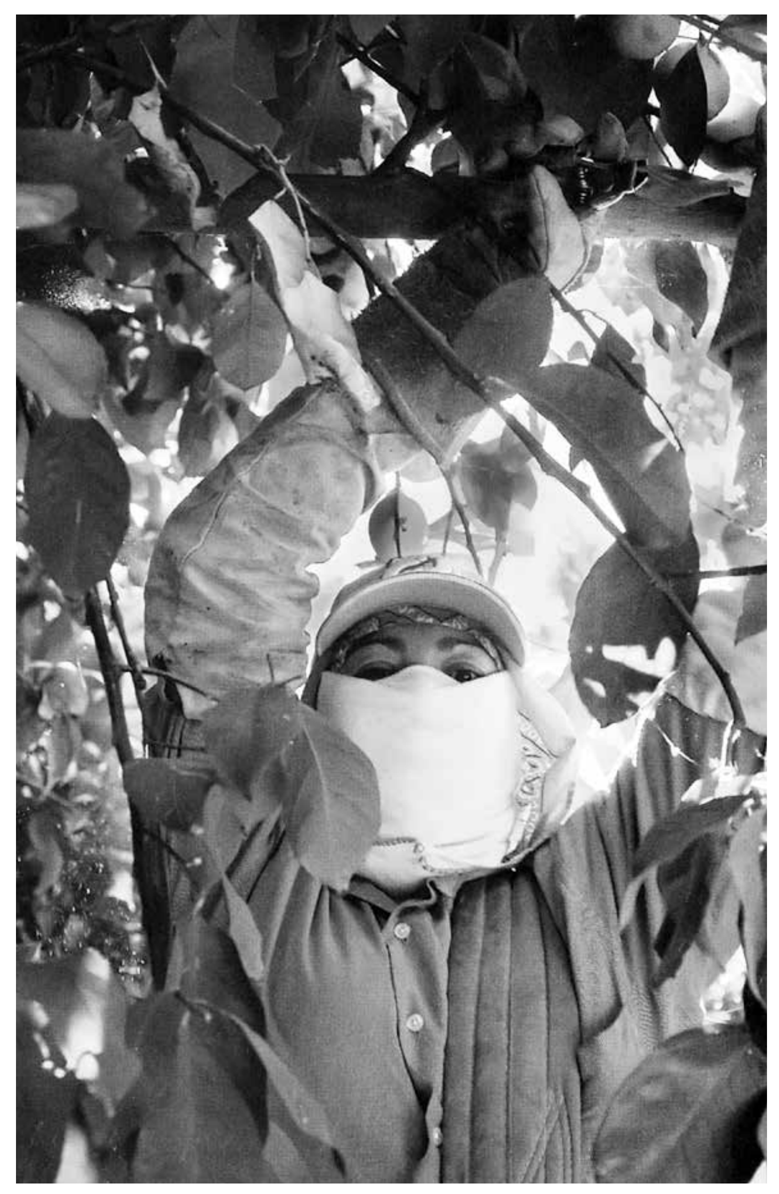
AQUÍ ES MI CORAZÓN

TRINIDAD DÍAZ ARIAS

YO SOY TZUNTYI

Y por cocina le he dado,
A la mujer de fuego
Este cerro ardiente
Adornado con chichones
Corretean venados
El tigre se recuesta
Encima de un gran árbol caído
Entre grandes trenzas de bejucos antiguos
Corretean tejones y ardillas
Tanta riqueza tiene el cerro
Desde aquí proviene todo
Lo que comes y lo que bebes
El armadillo, la danta, la torcaza
El pavón cornudo, la perdiz,
El tepezcuintle, el jomo,
el gusano de majagua, el caracol
el cangrejo, las mojarras de Tezusnubajk
y las hierbas comestibles
que no puedes crear ni sembrar.

Es la mujer que quema
Dueña de este volcán Chichonal
Y le he recomendado a ella
la manutención de mis hijos zoques
por estar más cercana a ellos.



María del Carmen Tello participa en una cuadrilla de purépechas recolectores de limón en Coachela, California. Foto: David Bacon

TORNADO NEGRO/YÄJK SUWISAWA

Grande es mi trabajo
Abarca mi fuerza todos los océanos
Se me abren las profundidades
y los abismos
Entro en las regiones más obscuras
Guío en uno de los laberintos que
llevan al paraíso de las flores
Me paro
ante una de las puertas de Ipstäjk
Cuido los adornos de la mujer
danzante
Sus collares, sus aretes
Vestimentas
y atavíos dignos de su dueña
Acomodo las montañas
Aro la tierra a mis pasos
Castigo a los hombres de Najsakopajk
Que matan venados para vender
Armadillos, tejones, tepezcuintles
Puercos de monte para ellos solos
Sin que los repartan con sus
hermanos
sin pedir permiso
ni dar gracias a Tzuntyi
Pyokhpatzyu'wes se molesta
porque es su regalo.

Mäjanh'omopäre äj yosjkuy
kyäpatpa myumupä meya
akwajkayapatzi te' mäjarampä suru
ij pi'tzä
ojkmanh?ajpatzi te' tujktokokyuy
makapä jäyä ko'tzäjkomo
tenpatzi tumäpä i'pstäjk'antunhkäsi
anhkerpatzi ajtziki
te'yomo etzapapä'isnye
wyentastam, tyukuntam
ajsaram ij sunyitampä tzäki nyä'pä
nkomi'isýe
nejkwärzäjkpa tzamaram
jenpatzi te' nasj jurä kätpa
kowatziyapatzi päntam
najsakopajkomorampä
yajk kaya papä'is mä'a mya'äyajpapä
näjtztam, tzikuram, junyäyäram
tzamayoya nyäkäkoroyaram
ji' wyenya'epä 'yatzijinhyam
ji'yonpäkya'epä'is ji tzyi'yaepä'is
yukoroya ntzunhtyi
pyonhpatzyu'we kisyakapa
nye'pä syajokyute.

SERPIENTE DE FUEGO/TOKITZAT

Yo soy Toki', soy fuerza
Columna grande de Tzuntyi
mis ojos también abarcan donde están
los jardines eternos
donde los muertos
vienen a cortar flores
soy dueño de tesoros inalcanzables
mi corazón es fuego
mis alas oro re fulgurante.
Mi mente-llama, poder que no se apaga.
Al pasar de vuelo ante el hermano nube
Con mi fuego penetrante
rompo las ventanas del paraíso oculto
Por tener un nahual como el mío
Cargo en mis espaldas todo tipo de
tesoros
para el hombre de Najsakopajk
Menos potente en Ipstäjk
Pero el más fuerte de los nahuales de la
Tierra
Todo el que me invoca
Si es de mi nahual, lo escucharé
Y le doy mi fuerza
Siempre que su pensamiento esté limpio.

Äj Tokitzyä, pämitzyä
mäjapä ukapajk tzunhtyi'isnye
äj wiränh'is yiskupatpa
jurä ijtyaju jäyäjk
jurpa te' ka'yajupä
mita tyujkya'e jäyä
nkopjampatzi wäpä ijtkuy
äj ntzokoy juktäjkpä
äj sa'ja tumin sänkpapä tziyuwijyupä
äj kopajkomo-nyäyitzipa, pämi ji tyuyipä.
kätpa'äjk sirijtpa azti onakämä
äj juktäjkinh tajtäkäpyapä
nyajpatzi kenhtunh kotzäjk ji mujstä'ipa
nä' ijtu'ajkätzi kojama nyekäpä
najsakopajkis nyäyikoroya
tijana pämijinh i'pstäjk'isnye
pe' te' nimeke pämijinhpä te' ko'jama
najskäsipä
myumu wepäjkpapä'is
ka' äjte nko'jama, maka nhkämanäyi
maka ntzi änj mpämi
sa´sapä kyipsokyuse.

Trinidad Díaz Arias, participa en la recuperación de Nuevo Guayabal, Chiapas destruido por el volcán Chichonal en 1983. Escribe en zoque.

EL GRAN SECRETO ZOQUE

- DE CÓMO LAS DESGRACIAS DEL VOLCÁN CHICHONAL EN CHIAPAS INSPIRARON CANTARES MITOLÓGICOS
- "EN UNO DE NUESTROS VIAJES A GUAYABAL, TRINIDAD NOS MOSTRÓ UN MANUSCRITO QUE HABÍA REALIZADO DURANTE NUESTRA AUSENCIA, DONDE BUSCABA PLASMAR UNA COSMOGONÍA DEL PENSAMIENTO Y ORIGEN DE LOS ZOQUES"

Trinidad Díaz Arias:
Aquí es mi corazón/Yä'Kire äj ntzokoy.
Ø Ediciones, México, 2016.
Traducción de José Kordero Jiménez


Niña en el polvo del campo agrícola Chicanitas en Thermal, California. Foto: David Bacon

Esquipulas Guayabal fue sepultada completamente por las cenizas volcánicas que el Chichonal expulsó en 1982. Hoy en día, a menos de un kilómetro de distancia del pueblo sepultado, algunos de los ejidatarios originales han regresado a luchar por su tierra e iniciar la construcción de un nuevo pueblo homónimo.

El día que pisamos por primera vez el Nuevo Guayabal conocimos a Bernardo Domínguez, Celestino Domínguez y Don Chebio (Eusebio), quienes nos platicaron el proceso de lucha por el territorio que estaban viviendo, después de haber sido desplazados al poblado de Rayón y haber transitado de una vida rural de relación con la tierra a un entorno más urbano, en el que no podían hacer uso de sus conocimientos sobre agricultura y en el que era mal visto el hecho de que hablaran zoque entre ellos. Relataron también sus vívidos recuerdos de la erupción del volcán y de aquella larga noche de tres días en la que abandonaron el pueblo a pie por distintos caminos y destinos, para sobrevivir a aquella erupción que transformó sus vidas y les trajo más muertos. Nos contaron cómo el gobierno sacaba camiones de café y ganado antes que personas. Recordaron un "respiradero" del volcán que había cerca de sus tierras, donde notaron que empezaron a morir animales por los vapores que salían. Nos hablaron de los temblores previos a la erupción, así como la historia de una mujer llamada Pyowbachue, quien deambuló, habló, bailó, comió e invitó a muchos integrantes de la comunidad a su fiesta el 28 de marzo (día que el volcán hizo su primera erupción), y luego, furiosa por el rechazo de la comunidad, caminó hasta las faldas del volcán, adentrándose en él y convirtiéndose así en "encanto" o dueña del volcán.

Después de platicar con ellos, conocimos a la comunidad en la asamblea. Nos presentamos y platicamos nuestra visión del volcán y las ganas de conocerlos e intercambiar saberes y experiencias. Durante esa asamblea vimos el primer atardecer y la entrada de la noche desde el pueblo, notando la ausencia total de luz eléctrica.

Al finalizar la asamblea se nos acercó un hombre de estatura baja y pelo largo, botas pequeñas de hule y sonrisa amplia. Nos invitó a tomar café y pan a su solar, y así fuimos descubriendo a Trinidad durante el primer largo monólogo que nos recitaba aquella noche. Habló de su interés en la poesía, y a la luz de la vela nos leyó fragmentos de sus manuscritos borrosos y humedecidos por el ambiente de Guayabal. Recordó a los viejos que conoció y que le enseñaron algunas de las palabras floridas del pueblo zoque, y expresó su angustia de que no estuvieran escritas y que no continuaran replicándose en la tradición oral. En sus palabras había unas ganas de acceder a esa profundidad de la cosmogonía zoque.

Trinidad hablaba también mucho de sus sueños, de la importancia del sueño en la tradición zoque, de cómo sus sueños habían sido presagios en su vida. Que soñó antes de escribir, que había soñado la muerte de miembros de la comunidad antes de que sucediera, el embarazo de su compañera, soñó con las violentas disputas a las que se enfrentó cuando llegó a Guayabal para recuperar la tierra en la que nació su abuelo, quien falleció por las oleadas piroclásticas del volcán en la tercera erupción. Esa noche nos contó un sueño en el que había cámaras fotográficas y personas mestizas a su lado; él tomaba la cámara y hacía imágenes, y al verlas se sorprendía porque ignoraba que tenía la capacidad de hacer imágenes tan buenas. "Soñé que ustedes vendrían", concluyó. Vimos en Trinidad la capacidad de trascender el carácter individual que el onirismo tiene habitualmente, para convertirse en una experiencia colectiva o en un relato histórico.

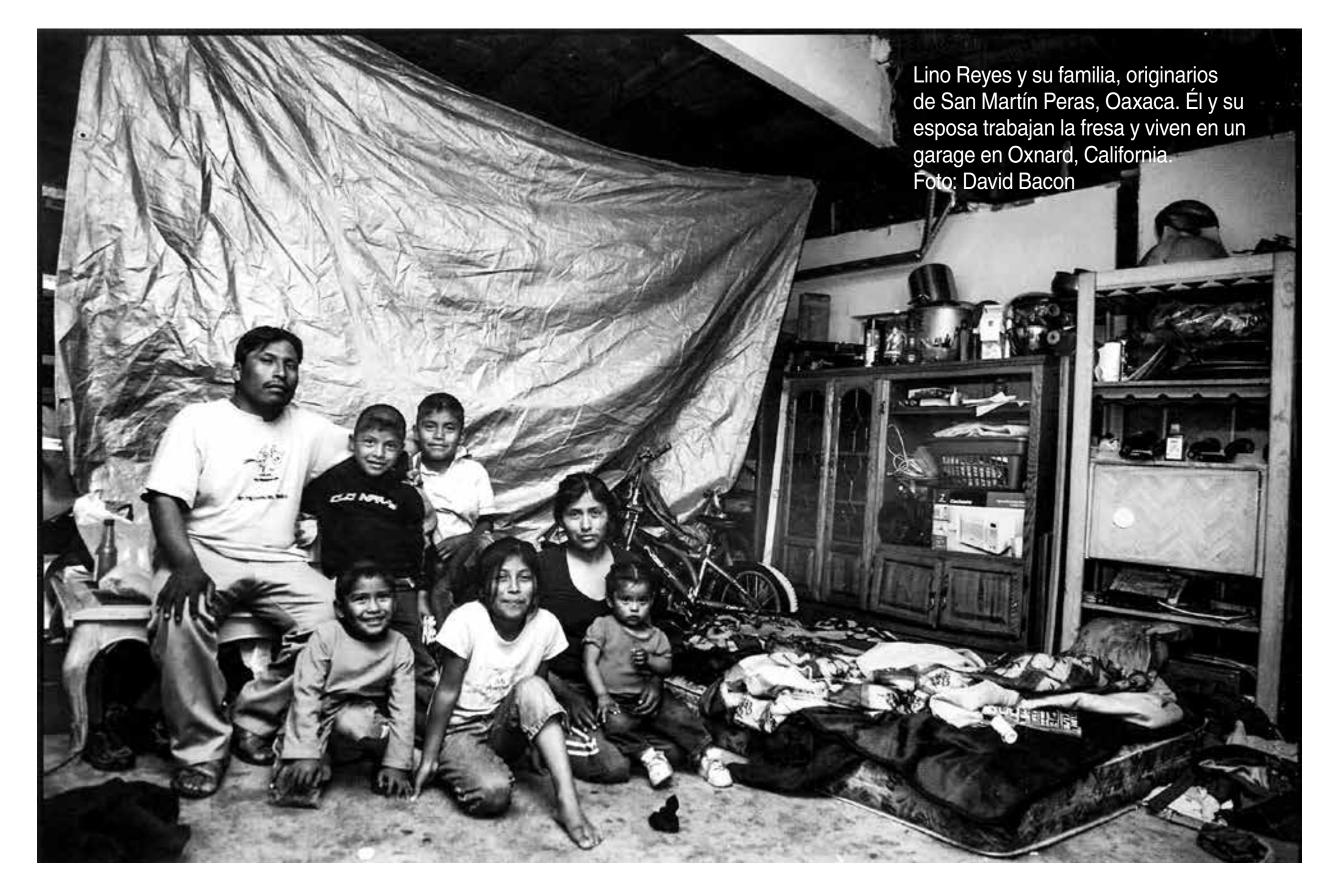
Conocimos a muchos de los integrantes de la comunidad y notamos que había en algunas personas un rencor muy grande con el volcán, y por lo mismo una fuerte desconexión con el territorio. La historia de la erupción, la migración y la lucha por el territorio no estaba completamente sabida ni apropiada por toda la comunidad. Se respiraba un deseo grande de resignificar su relación con el complejo entramado de relaciones humanas, geográficas y socioculturales que es ese espacio, y con los usos y costumbres zoques que practicaban con mayor claridad antes de la erupción.

El cruce de nuestros intereses y deseos con los de la comunidad de Guayabal empezaron a tejerse desde distintas perspectivas, punteando y compartiendo procesos de organización que sucedían en otros territorios, como la lucha y construcción autonómica de Amilcingo en Morelos; la organización de cooperativas productivas y de turismo alternativo en la costa de Oaxaca; los saberes volcanológicos que Mariana Patricia compartió con la asamblea; los conocimientos del físico y pedagogo Wilfrido Gómez, compartidos en talleres con niños de la comunidad, en su mayoría de familias tsotsiles que apoyaron la lucha y que actualmente viven en Guayabal; la escritura de la historia de la disputa por el territorio, realizada a través de entrevistas a los fundadores del nuevo poblado y para uso interno de la comunidad; la realización de una película documental experimental.

En uno de los viajes que realizamos a Guayabal, Trinidad nos mostró un manuscrito que había realizado durante nuestra ausencia, en el que buscaba plasmar una cosmogonía o génesis del pensamiento y origen de los zoques, lo que Trinidad llama "el secreto zoque". A su lado hicimos algunas lecturas del texto y nos dimos a la tarea de editar el manuscrito y publicarlo en español y en zoque. El texto plasma de forma potente y poética la historia cosmogónica de los zoques, presentando a los nahuales que protagonizan la historia y las batallas míticas que se libraron en los alrededores del volcán. Uno de los aspectos que más nos interesa del manuscrito es la similitud que guarda con los acontecimientos que sucedieron antes, durante y después de la erupción del volcán Chichonal en 1982, pues al recrear este imaginario zoque, Trinidad logra reflexionar y pensar sobre el presente de la comunidad

Yollotl Alvarado y Tania Ximena





Lino Reyes y su familia, originarios de San Martín Peras, Oaxaca. Él y su esposa trabajan la fresa y viven en un garage en Oxnard, California. Foto: David Bacon

RESPETEN NUESTRA LIBRE DETERMINACIÓN

FORO OAXAQUEÑO SOBRE DERECHOS INDÍGENAS

AUTORIDADES MUNICIPALES, AGRARIAS Y COMUNITARIAS MIXES, MIXTECAS, CHOCHOLTECAS Y ZAPOTECAS SOSTUVIERON: "NO SOMOS MENORES DE EDAD"

Reunidos en el Foro Estatal sobre Derechos Indígenas en la ciudad de Oaxaca el 5 de mayo, representantes de decenas de comunidades y organizaciones reafirmaron su existencia ancestral como pueblos originarios de las tierras oaxaqueñas, "anteriores a la conquista y al establecimiento de las actuales fronteras estatales". En su expresivo Pronunciamiento sostuvieron: "Somos dueños de nuestros territorios, de nuestra existencia y nuestro futuro, por lo que exigimos el reconocimiento y respeto a nuestros derechos colectivos y reclamamos nuestra firme participación y representación en las instancias de toma de decisiones en el contexto estatal y nacional".

Se manifestaron alertas ante "las graves amenazas que se ciernen sobre nuestros territorios, tierras, recursos naturales y en general la existencia misma de nuestras comunidades y pueblos". Seguirán exigiendo el respeto irrestricto a sus derechos de propiedad y posesión ancestrales, por lo que no permitirán ya ningún proyecto sin su consentimiento libre, previo e informado. Exigen al Estado y las empresas que cumplan con la legislación internacional en la materia. Enviaron un mensaje de aliento "a todas las comunidades hermanas que al amparo de estos derechos fundamentales están resistiendo en todos los rincones de nuestro entidad".

En la actualidad sus comunidades padecen graves conflictos, tensiones y divisiones, "propiciados por las empresas y múltiples actores externos que quieren apropiarse de nuestras riquezas y encuentran en la confrontación y divisionismo la mejor forma para allanarse el camino". Llamaron a no permitir "la división y el encono entre nosotros" que inducen "quienes desean aniquilarnos", y a fortalecer la unidad no sólo para sobrevivir tanta adversidad, "sino alcanzar el bienestar comunitario".

En el ámbito político electoral, el Foro informó a los asistentes sobre las nuevas reformas hechas por el Congreso de Oaxaca que establecen la "paridad de sexo" en los municipios, así como de una iniciativa de ley que plantea una nueva instancia que organice, vigile y califique la elección de autoridades municipales. "Entendemos las razones por las que impulsan la paridad de sexo, pues en la concepción de ustedes (los legisladores) la participación política implica grandes salarios, muchos privilegios y es un escalón para ocupar otros cargos mejor remunerados". Mas advirtieron: "En nuestros municipios es distinto, brindamos un servicio comunitario en muchos lugares de manera gratuita; en otros las dietas son meramente simbólicas, por lo que imponernos esta medida significa imponerles nuevas y más graves obligaciones a las mujeres, sin antes haber creado las condiciones para ello, situación por la cual hay el riesgo de que se simule la participación de la mujer para evitar más cargas de trabajo gratuito".

Ante la prevalencia de discriminación y violencia hacia la mujer, el Foro admitió que en muchos lugares no se reconocen los aportes familiares y comunitarios de la mujer, "pero esto no significa que en nuestra concepción la mujer no tenga valor en la vida comunitaria". Llamaron a comunidades y municipios donde se han presentado casos de discriminación a superarlos a través de sus propias instituciones comunitarias. Sin embargo, imponer una medida al amparo de tales casos "vulnera la libre determinación y autonomía de nuestras comunidades y pueblos, pues no permite que las modificaciones a nuestras normas y formas de organización se vayan dado a nuestros tiempos y conforme a nuestras circunstancias específicas". Por eso, de manera categórica dijeron "sí a la participación de las mujeres, no a la imposición de las formas, mecanismos y tiempos; toda imposición es antidemocrática y terminará por sumarse al contexto de agresión, arbitrariedad y colonialismo".

Los representantes comunitarios denunciaron que el intento de crear una nueva instancia para calificar las elecciones en sus pueblos "busca la intromisión de los partidos en la vida de nuestras comunidades". Lejos de fortalecer la autonomía de los pueblos, pretenden socavarla y a nombre del sistema político electoral "engrosar la burocracia". Rechazaron dicha iniciativa. "Al amparo de nuestro inalienable derecho de libre determinación y autonomía exigimos al Congreso del Estado que consolide y fortalezca los Sistemas Normativos Político Electorales de los Municipios Indígenas de la Entidad, en el actual proceso de reforma a la legislación electoral en el Estado de Oaxaca", añade el pronunciamiento. En consecuencia plantearon el reconocimiento y fortalecimiento de las Asambleas Generales Comunitarias "como máxima autoridad de nuestras comunidades y municipios, para la toma de decisiones en el ámbito político electoral, cuyos acuerdos serán plenamente válidos" y serán respetados por el Estado y las autoridades electorales.

El Foro demandó "el fortalecimiento del Sistemas de Cargos y Obligaciones Comunitarias, a fin de consolidar nuestras formas de gobierno y organización comunitarias". Plantearon establecer normas y medidas que garanticen "una real y efectiva participación de las mujeres en las Asambleas y en el Sistema de Cargos, dando cumplimiento al principio de la igualdad de derechos". También el respeto a la duración en los cargos municipales y comunitarios "conforme a los sistemas normativos de nuestros municipios indígenas, así como los tiempos y formas de toma de posesión y protesta, garantizando el principio de gratuidad de los servicios comunitarios" donde así lo decidan las Asambleas.

El Foro oaxaqueño propuso formas de participación y representación de las comunidades en los Ayuntamientos, que serán determinadas según los sistemas normativos indígenas. También que, una vez elegidas y nombradas las autoridades municipales en las Asambleas Generales Comunitarias, el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana hagan un "reconocimiento", en vez la habitual "declaración de validez o calificación". Como consecuencia, se tendrán que expedir "Constancias de Reconocimiento", en vez de las ahora llamadas "Constancias de Mayoría".

El principio de la pluriculturalidad se debe traducir en el ámbito electoral, así que demandaron su participación el Consejo General del IEEPCO para la toma de decisiones con relación a los municipios que se rigen por el Régimen de Sistemas Normativos Indígenas. Convocaron a las instituciones electorales, a los Tribunales Electorales locales y federales para que, al emitir sus resoluciones respeten la autonomía y las formas de organización de los pueblos, "buscando la armonía, el equilibrio y la ponderación de los principios de libre determinación, la igualdad de derechos y la voluntad expresada en las Asambleas Comunitarias", en los términos del artículo 25 de la Constitución Estatal y de la legislación nacional e internacional.

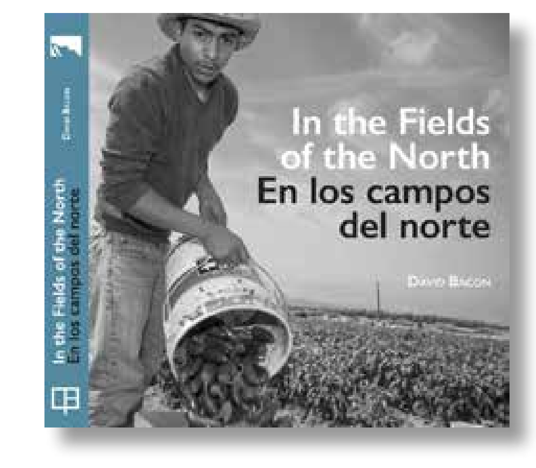
A los partidos políticos, las instituciones de gobierno, las empresas, los contratistas y las organizaciones sociales les demandaron respeto a los sistemas político electorales de los municipios indígenas. "A estas instancias externas les decimos que las mujeres y hombres indígenas somos mayores de edad, y tal como nos lo han enseñado nuestros ancestros, podemos decidir libremente nuestro futuro". Otra exigencia fue que en las leyes Electoral y Penal se establezcan sanciones fuertes contra cualquier injerencia en los Sistemas Normativos Indígenas.

Los representantes en el Foro se pronunciaron "por un buen gobierno, construido desde los pueblos" y un régimen "que respete plenamente nuestras libre determinación y autonomía en todas las esferas de nuestra vida comunitaria". En tal sentido, convocaron a pueblos y organizaciones "a mantenernos unidos y alertas ante todos los proyectos que anuncian devastación y muerte".

Ojarasca

VÁMONOS *PA'L NORTI*

POR LO MENOS PARA ESTA GENERACIÓN DE MIGRANTES INDÍGENAS, INCORPORADOS AL MERCADO LABORAL AGRÍCOLA, ES DIFÍCIL IMAGINAR ALGUNA SALIDA AL CICLO DE EXPLOTACIÓN Y POBREZA



David Bacon:
En los campos del Norte/In the Fields of the North.
Prólogo de Gaspar Rivera-Salgado, y prefacio de Ana Luisa Anza.
Colegio de la Frontera Norte y University of California Press, 2016. 447 pp.

David Bacon se ha distinguido por ser un cronista y comunicador efectivo y prolífico. Su obra de ensayos fotográficos se extiende desde crónicas de niños en Nueva York, hasta trabajadores en la industria de petróleo en Irak, pasando por trabajadores mixtecos viviendo bajo los árboles en los campos agrícolas en la parte norte del condado de San Diego. Muchas de estas crónicas sirven de base para obras más extensas en las que David provee de un análisis profundo sobre el impacto de momentos cruciales en las vidas de trabajadores y sus comunidades en ambos lados de la frontera, como en el caso de *Los hijos de Nafta* (2004), *Comunidades sin fronteras* (2010) y *El derecho a no migrar* (2013).

Lo que distingue la obra de Bacon es su persistencia y determinación de estar presente en los momentos definitorios en las vidas de los trabajadores. Sus ensayos fotográficos nos permiten tener la sensación de estar presentes, observando la manera cómo se desarrollan los hechos y ser casi testigos de los momentos íntimos del campesino trabajando los surcos de cebolla al amanecer o de testimonios de los personajes de alguna acción política donde se siente el poder de la colectividad. David ha reflexionado detenidamente sobre el enfoque personal en su trabajo y es abiertamente defensor de la idea del fotógrafo con perspectiva y comprometido con las luchas de los personajes (no sujetos) que cubre en su trabajo periodístico.

In the Fields of the North: Making a life, But Not a Living es un ejemplo claro de la contribución intelectual que el enfoque único de David hace al entendimiento de migración de jornaleros mexicanos a Estados Unidos. Primero, es la manera tan natural que David integra su trabajo fotográfico con los testimonios de los actores mismos. Esto nos sitúa de una manera impactante en la cercanía de los trabajadores del campo.

El testimonio de Lucrecia Camacho ilustra el subtítulo de la obra: *Una vida, no un modo de vida.* Después de una vida de arduo trabajo en los trabajos agrícolas más duros y peores pagados, como la cosecha de la fresa (Lucrecia dice: "No le deseo ese tipo de trabajo ni a mi peor enemigo"), Lucrecia desea jubilarse en México, a donde sólo se llevará los dolores y achaques de una vida llena de trabajo duro. Ella no se siente decepcionada, sin embargo, ya que nunca esperó una vida fácil porque sabía de antemano que se tendría que ganar la vida con trabajo físico.

La migración indígena es muy diversa, como lo ilustran diferentes capítulos en la obra, desde los parques de casas móviles en el Valle de Coachella, conocidos como Duros y Chicanitas, donde viven cientos de purépechas, especialmente originarios de Ocomichu, Michoacán, hasta el campamento multiétnico de casuchas improvisadas construidas por los jornaleros mixtecos de Oaxaca y Guerrero, triquis, y amuzgos en las colinas en la parte norte de San Diego, donde son cada vez más los campos agrícolas que han sucumbido a la expansión de parques industriales pertenecientes a la industria de la computación y telecomunicaciones.

La precariedad del trabajo y los ingresos de los trabajadores en los campos del norte es la forma de vida prevalente entre estos migrantes. Incluso, a veces es difícil encontrar algún indicio de esperanza de cambio sobre estas condiciones que parecen agobiantes.

La resistencia a la explotación y a la humillación surge de vez en cuando, como en el caso de los trabajadores en los campos de Washington que trabajan para la compañía Sakuma. El constante ir y venir de las familias migrantes también impide echar raíces organizativas o sociales en algún lugar. Sin embargo, a pesar de todas estas limitaciones, se da la acción colectiva y la solidaridad social.

Making a Life, But Not a Living denota ya la contradicción principal a que se enfrentan todos los protagonistas de estas historias: tener un trabajo en el campo en California, Oregón o Washington no garantiza salir de la precaridad; el norte dejó de ser el trampolín a la movilidad económica, si es que alguna vez lo fue. Por lo menos para esta generación de migrantes indígenas, que se han incorporado al mercado laboral agrícola desde mediados de la década de 1980 es difícil imaginar alguna salida al ciclo de explotación y pobreza a que se encuentran sometidos. La combinación de variables estructurales, tales como la naturaleza temporal del trabajo agrícola, la combinación de racismo que justifica la sobreexplotación (son indios y les gusta trabajar duro porque es lo único que conocen) y la falta de inversión social en infraestructura básica como viviendas, acceso a salud y educación en comunidades rurales, conspiran para poner obstáculos casi imposibles de vencer en el norte.

La presencia de tantos niños nos fuerza a preguntarnos no sólo sobre la complejidad de crecer en los campos agrícolas del norte, sino el futuro de esta generación. El futuro está lleno de posibilidades y retos, como lo ilustran las narraciones recopiladas por David. Por un lado, la experiencia de los matrimonios interétnicos, como el de Rosario Ventura, quien es triqui y se casó con Federico López, mixteco. Rosario y Federico se comunican en español y al parecer sus cuatro hijos hablan español e inglés, pero no hablan ni triqui ni mixteco. Trágicamente, en este caso la lengua indígena no sobrevive con esta segunda generación de indígenas, nacidos ya en Estados Unidos.

Sin embargo, hay otras posibilidades para el futuro, como lo ilustra el capítulo sobre el rapero con consciencia Raymundo Guzmán. El menor de ocho hijos de una familia originaria de la comunidad mixteca de San Miguel Cuevas, comenzó a trabajar en los campos a los ocho años y ya para los diecinueve, una vez que se graduó de la preparatoria, se incorporó de tiempo completo a trabajar en el campo. Lo hace con mucha gente de Cuevas y eso lo hace sentirse cómodo en el trabajo, como estar entre familia. Habla mixteco con su mamá y español con un hermano, e inglés con su hermana y otros amigos.

Raymundo cruza muchas fronteras cotidianamente, varios mundos con sus propios idiomas y sus propias reglas. Pero cuando compone sus raps, él es quien pone las reglas y está en control. No tiene que escoger, sino que puede mostrar sus múltiples identidades de manera simultánea en una sola canción. Y por un momento al anochecer, en el patio trasero de una casa en algún campo agrícola de Fresno, los mundos que han navegado los padres de Raymundo, los dolores del trabajo y las humillaciones encuentran una manera de contarse en tres idiomas que ahora no habitan de manera separada, sino que convergen en una sola voz, la de Raymundo, que con su raps trilingües anuncia ya el futuro que está con nosotros

Gaspar Rivera-Salgado



Jóvenes mixtecos frente a los departamentos donde viven en Santa María, California, donde recolectan fresas. Foto: David Bacon



¿QUIÉN ERA ELLA?/JACHIN RI' RI ALI



Mujer de Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca, buscando trabajo en San Diego, California. Foto: David Bacon

HUMBERTO AK'ABAL

Cada vez que Gerónimo la miraba suspiraba por ella. El pajarito del amor hizo nido en su corazón y comenzó a buscarla, a perseguirla. Ella se escondía, se escapaba, cambiaba de camino. Era como si un viento misterioso tratara de alejarla de él. Pero nada le detenía. Estaba tan enamorado que no le importó el tiempo ni los intentos de ella por esquivarlo. Insistió e insistió hasta que finalmente ella le dio una cita.

–Vení por mí a la medianoche —le dijo— para que nadie nos mire y vamos a bañarnos a las aguas de la Laguna Verde al pie de la cascada.

Él comenzó a soñar despierto. El encuentro que tendría con ella era lo que más había esperado. La posibilidad se abría a muchas cosas, dada la hora del encuentro.

Y llegó la medianoche.

Él fue a buscarla y se sorprendió de que ella estuviera ya esperándolo frente a la puerta de su casa. Y antes de que él dijera una palabra, la joven le hizo una seña poniendo un dedo sobre sus labios y comenzaron a caminar en silencio. Después de haber pasado por el centro del pueblo, ella le sonrió. Él no sabía qué hacer ni qué decirle. Estaba tan emocionado que de pronto dudó si era ella o no la mujer soñada. Asustado la llamó por su nombre: ¡Xikali! Ella se sorprendió al oír esa voz angustiada, como un niño que de pronto se siente perdido. Ella le ofreció su mano y continuó a su lado. Más adelante tuvo la sensación de que ella desaparecía y la buscó entre las sombras. Volvió a llamarla y los ojos de ella brillaron con intensidad. Era más bella con el fondo de la noche estrellada.

El camino se dividió y tomaron la vereda que conducía al barranco. La luna se acercó para alumbrarles el camino. A él le temblaban las piernas y, como en un sueño, sintió que volaban, que ella era una paloma y él un palomo. A medida que se acercaban al barranco, el murmullo de las aguas era más profundo y el perfume de la hierba más intenso. Finalmente llegaron a las orillas de la laguna.

Ella buscó una piedra plana y se desvistió. A la luz de la luna dejó ver su hermosura. Él estaba con la boca abierta y la recorría con los ojos. Ella jugaba con los dedos de sus pies y él temblaba de emoción. De repente, allí delante de sus ojos, aquella bella mujer se transformó en fuego, en flor y, como saliendo de una bruma, se volvió más hermosa con su delicado olor de mujer, desnuda sobre la misma piedra.

Él la invitó a sumergirse en el agua y la ayudó a descender a la laguna. La tomó entre sus brazos y sintió la vibración de aquel cuerpo ardiente con el que tantas veces había soñado. La acarició con pasión. Sus pechos eran dos duraznos maduros. El olor de su carne de mujer despertó sus instintos de animal de monte...

Ella se separó suavemente de él y tendiéndose entre las aguas, dejó que sus cabellos se desenrollaran. En un abrir y cerrar de ojos se transformó en una espantosa culebra negra que comenzó una danza extraña a la luz centelleante del agua. Él pegó un grito de terror. De un salto salió del agua y huyó. Mientras corría, escuchó la voz llorosa de ella llamándolo pero él ya no volvió la mirada.

La luna palideció. Las sombras de la noche se alejaron. El Sol comenzó a despertar. Con el rostro desencajado y el espanto clavado en los ojos, corriendo desnudo, llegó a su casa. Quemaba de fiebre y hablaba agitado, tartamudeando. Su voz entrecortada era incomprensible. Su miedo era terrible y su llanto conmovía. Todos guardaron silencio y lo miraron extrañados.

Algunos días más tarde pudo contar con lo que le había sucedido aquella noche que le cambió la vida. Sufría terriblemente. Esos recuerdos seguían tan vivos en su memoria que, por momentos, le faltaba aliento para seguir hablando. Aún temblaba de miedo y lloraba con un llanto prolongado que daba escalofríos. Se levantaba de su silla y salía corriendo. En sus recuerdos volvía aquella escalofriante danza de la culebra negra.

Quienes lo escuchaban lo miraban de manera extraña y él comprendió que unos le creían y otros no. Los que no le creían decían en voz baja que él estaba enloqueciendo. Poco a poco bajó la mirada y ya no dijo nada más. Se mordió los labios hasta hacérselos sangrar. Su mirada cambió de expresión y enmudeció

Humberto Ak'abal (Momostenango, Guatemala, 1952), poeta y escritor maya k'iche, pionero a escala continental en el renacimiento de la escritura indígena. *Tejedor de palabras* (Praxis, México, 1996) reunía una muestra de su abundante poesía; la selección fue ampliada para su edición guatemalteca (Cholsamaj, Guatemala, 2001). Tiempo atrás publicaba en *Ojarasca* repetidamente. Este relato, de *El animal de humo* (Piedra Santa Editorial, Guatemala, 2014), fue proporcionado por el autor.